Florin Spiridon Croitoru

Schimbarea socială

și
efectele ei asupra comunității de credință în perioada postdecembristă
Eclesiologie contextuală



Presa Universitară Clujeană

Florin-Spiridon Croitoru

SCHIMBAREA SOCIALĂ ȘI EFECTELE EI ASUPRA COMUNITĂȚII DE CREDINȚĂ ÎN PERIOADA POSTDECEMBRISTĂ.

ECLESIOLOGIE CONTEXTUALĂ

Florin-Spiridon Croitoru

SCHIMBAREA SOCIALĂ ȘI EFECTELE EI ASUPRA COMUNITĂȚII DE CREDINȚĂ ÎN PERIOADA POSTDECEMBRISTĂ.

ECLESIOLOGIE CONTEXTUALĂ

Presa Universitară Clujeană
2021

Referenți științifici:
Prof. univ. dr. Maria Larionescu
Prof. univ. dr. Dumitru Otovescu

ISBN 978-606-37-1116-9

Universitatea Babeş-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

Motto:

„Acum însă arată-te înnoit, viețuiește altfel,
în întregime schimbat”

(Sf. Grigorie Teologul,
Poeme teologice și etice, XXXIV)

Cuprins

Capitolul III

Schimbare socială şi tranziţie în context românesc / 133

Capitolul IV

Efectele schimbării asupra comunității de credință / 161

Capitolul V

Eclesiologie contextuală / 233

Capitolul VI

VIZIUNE ECLESIALĂ ASUPRA SCHIMBĂRII / 335

Cuvânt înainte

Lucrarea de față este cel dintâi demers de la noi dedicat relației dintre *schimbarea socială rapidă* și *comunitatea de credință*, din perspectiva unei sociologii organizaționale eclesiale, pe care Părintele Florin Croitoru o încadrează în ceea ce denumește *eclesiologie contextuală*.

În vederile domniei sale, eclesiologia contextuală are cel puțin șase fațete distincte: eclesiologia filantropică, eclesiologia educațională, eclesiologia mediatică, eclesiologia diasporică, eclesiologia normativă și eclesiologia edilitară. Ideea sa este cu totul provocatoare, fiind cel dintâi care a sesizat că manifestările de credință se derulează într-un mediu deja prestructurat eclesiologic. În acest sens, sistemul de referință al manifestărilor filantropice, educaționale, mediatice etc. nu mai este unul „natural”, strict imanentist, ci unul eclesial și această particularitate este desemnată prin ceea ce numește *eclesiologie contextuală*. Odată cu înaintarea credinței, înaintează și modelarea religioasă a mediului de viață. Schimbarea socială, altfel spus, se propagă în și prin medii *reactive*. Faptul acesta se explică prin puterea modelatoare a comunității de credință. Credința modelează organizarea vieții mai mult decât economia sau decât noile media. Altfel spus, orice schimbare indusă într-o comunitate este determinată să preia reactiv o *retromodelare*, astfel că *efectul de transformare* se propagă printr-unul și același vector cu *efectul de conservare*. Chestiunea este tulburătoare și acest unghi de abordare este cu totul novator.

Premiza de la care pornește lucrarea de față vizează reconstrucția conceptului de modernitate în lumina celor patru mari revoluții, care au schimbat fața lumii: dobândirea autono-

miei omului modern și voința de a stăpâni tehnic lumea; golirea de mister a lumii, dezvrăjirea sau demitizarea lumii; secularizarea, laicizarea și împlinirea idealurilor umanismului occidental. Trăsătura definitorie a schimbării moderne constă în ruptura de gândirea creștină tradițională, afirmată de Biserică, în vederea asumării unei ordini naturale critice și raționale, afirmarea individului și distanțarea vieții sociale de tot ceea ce era premodern. Autorul definește schimbarea socială și prin recursul la polaritatea consacrată de către F. Tönnies, care opune comunitatea societății, individualismul comuniunii, modernitatea tradiționalismului, valorile contractualiste celor de status etc. În planul istoriei recente, schimbarea îmbracă forma tranziției și a reformelor realizate în interiorul tranziției.

Un alt aspect original se referă la sugestia completării valorilor alterității cu valorile transcendenței. Alteritatea singură nu permite o evaluare și, deci, o analiză adecvată a proceselor de schimbare. Alteritatea binară lasă locul structurii triontice. Dualitatea EU-Altul trebuie completată prin triada: om – Divinitate – lume. Schimbarea socială afectează structura triontică, adică relațiile dintre cele trei componente, starea relațională a celor trei componente. Locul în care se compune empiric și tipologic această structură triontică este parohia. Tocmai de aceea parohia poate fi socotită drept unitatea de cercetare prin care putem verifica efectele schimbării sociale asupra comunității de credință.

Modul de reacție al Bisericii la fenomenul schimbării a constat în dezvoltarea de eclesiologii contextuale, de ordin misionar, educațional, edilitar, mediatic, diasporic și normativ. Acesta a fost modelul de implicare al Bisericii și al comunității de credință în *procesul de schimbare*. Pe acest fundal general este construită structura interogativă a lucrării: Ce este schimbarea socială? Care sunt teoriile privind factorii schimbării sociale? Ce este comunitatea de credință și cum a evoluat parohia

tradiţională până în zilele noastre? Cum s-a manifestat schimbarea socială în contextul românesc postdecembrist? Care sunt efectele schimbării sociale asupra comunităţii de credinţă? Cum a reacţionat Biserica Ortodoxă Română la schimbările intervenite în societate în ultimele două decenii? Care este percepţia tinerilor privitoare la ora de religie, la practica religioasă şi la schimbarea în Biserică?Aceasta este cea mai completă şi mai adecvată modalitate de încadrare a unei cercetări referitoare la relaţia dintre schimbarea rapidă şi comunităţile spirituale, ilustrate la vârf de comunităţile de credinţă.

În secţiunea dedicată teoriilor schimbării sunt prezentate modelele unor sociologi prestigioşi precum: E. Durkheim, A. Compte, H. Spencer, K. Marx, M. Weber, T. Parsons, R. Boudon, P. Sorokim, A. Toynbee, McClelland, P. Sztomka şi A. Giddens. În cea de-a doua secţiune este examinat conceptul de comunitate, fiind convocate teorii axiale în acest domeniu, precum teoria lui Tönnies şi a lui Traian Brăileanu. Nu lipsesc referiri la relaţia dintre reformă-tranziţie-transformare-schimbare în lumina unei abordări critice, sintetizată sub forma unor dificultăţi şi costuri ale tranziţiei, unde sunt evidenţiate ezitări, dureri şi compromisuri inevitabile ale fenomenului. Acesta este în sine un subcapitol de profundă sensibilitate analitică, pe care îl încadrez între elementele contributorii ale lucrării.

Între efectele schimbării asupra comunităţii de credinţă, Părintele Florin Croitoru identifică procesul agresiv al secularizării cu emergenţa unor pseudocomunităţi fundamentaliste, pe care Engelhardt le consideră definitorii pentru ceea ce denumeşte fundamentalismul ateu al statului secular. Principala sa trăsătură este opoziţia radicală faţă de „trăirea creştinătăţii ca problemă publică" (Engelhardt). Alte două efecte ale modernităţii sunt indiferentismul religios, ca formă modernă de raportare la divinitate, şi individualismul. La astfel de efecte, Biserica a

reacționat dezvoltând o serie de eclesiologii contextuale, pentru a căror ilustrare empirică autorul invocă asistența socială, reintroducerea orei de religie în învățământul primar, gimnazial și liceal, crearea unei mass-media religioase, manifestarea grijii pentru fiii ei care trăiesc în afara hotarelor țării și updatarea cadrului legal de organizare și funcționare a activității ei.

Un alt aspect contributoriu al lucrării se referă la inventivitatea autorului atunci când definește schimbarea socială prin ochii Bisericii. Procesul schimbării apare „într-o perspectivă inversă, nu de la nivel societal spre om, ci dinspre profunzimea trăirii omului renăscut în Hristos înspre lume", cum se exprimă autorul. În fine, ultimul capitol este dedicat cercetării percepției tinerilor din liceu asupra orei de religie și a schimbării în Biserică. Educația religioasă este o dezvoltare eclesiologică în cadrul reacției Bisericii la schimbările intervenite în societatea românească postdecembristă, iar studiul percepției asupra acestei dezvoltări eclesiologice este o modalitate de evaluare a funcționalității principiului didactic primit prin mandat divin.

Între capitolele originale ale lucrării aș menționa, în fine, capitolul dedicat comunității de credință. Acesta inaugurează la noi o **sociologie a parohiei**. Este cea mai pertinentă analiză sociologică a unei unități sociale modelată de puterea spirituală a eclesiei liturghisitoare și misionare. Autorul nu ezită să iasă în întâmpinarea teoriei care se străduiește să consolideze ideea crizei unității parohiale. Teoria cunoscută prin celebra sintagmă *believing without belonging* este larg îmbrățișată de către susținătorii ideii religiozității private și, deci, a decomunalizării credinței. Fenomenul decomunalizării este unul real, mai ales pe fondul unor instituții cu acces costisitor, precum ar fi de pildă, într-un alt context, spitalul (accesul la serviciile medicale a devenit extrem de costisitor, ceea ce transformă spitalul într-o instituție privată). Nu același este fenomenul accesării instituției religioase, mai precis a

serviciului religios. Acesta este furnizat de Biserică în mare măsură gratuit. Ca orice serviciu, și acesta, dedicat îngrijirii sănătății sufletești sau duhovnicești, implică anumite costuri, pe care statul și le asumă în parteneriat cu comunitatea credincioșilor (zeciuiala la neoprotestanți sau „taxele" anuale pentru cult sau cele ocazionale pentru cele trei servicii speciale la bisericile creștine universale, cum este și cea ortodoxă).

Cu totul remarcabilă este sesizare rupturii dintre parohie ca unitate socială și aceiași parohie ca și „comunitate eclesială", ruptură provocată de secularizare. Pe acest fond devine evidentă însemnătatea învățământului religios ca mecanism posibil de recuperare a congruenței comunitare în cadrul societăților postmoderne. Această constatare, dimpreună cu enunțurile consecvente, reprezintă unul dintre vârfurile modelului teoretic construit de către autor în cadrul cercetărilor sale. Modelul propus aici este construit de-a lungul unui continuum axial, ai cărui poli sunt, pe de o parte, *singularitatea spre singurătate a parohului* și *comunalitatea pastorației*, iar, pe de altă parte, *parohia*, comunitatea de credință și de iubire, ce rămâne un punct capital de referință pentru poporul creștin, chiar și pentru cei nepracticanți. Analiza comunității de credință pe acest ax dă valoare și interes întregii cercetări, sporind șansele construcției teoretice.

Rezemarea construcției modelului teoretic pe doi mari sociologi și teoreticieni ai comunității, F. Tönnies și Tr. Brăileanu, conferă soliditate demersului și atestă o remarcabilă putere interpretativă în toată această incursiune analitică. Cu totul excepțională și radical cotributorie este partea dedicată „structurii de origine a parohiei". Autorul se întoarce la sensul originar al noțiunii de parohie, înțeleasă ca o „comunitate de străini, care se află în pelerinaj spre Împărăția lui Dumnezeu". Analiza eclesiologică a parohiei se întregește într-o adevărată ***noologie a comunității de credință***, ceea ce, în vederile mele,

este o contribuție extrem de prețioasă, cu atât mai mult cu cât, asumându-și dimensiunea istorică, autorul sesizează ceea ce denumește „secularizarea interioară" a parohiei, adică translația de la sensul ei eshatologic la un sens pur juridic. Nimeni până la el n-a reușit așa de bine să elaboreze un corpus introductiv de ***sociologie eclesiologică a parohiei***, iar faptul acesta este convingător prin el însuși pentru a susține o judecată corectă, pe temeiul căreia îl apreciem pe autor în mod deosebit.

În fine, subcapitolul dedicat analizei secularizării din perspectiva genezei orașului secular și, deci, a unei societăți fără religie, este deopotrivă original și contributoriu pentru înțelegerea fenomenului. Analiza comunității de credință într-o asemenea configurație dobândește accente speciale: „Chemarea misionară a Bisericii este de a păstra memoria transcendentului și de a fecunda mereu societatea cu valorile transcendentale", spune părintele Florin Croitoru. Analiza autorului și concluzia de mai sus se întâlnește, în acest context, cu concluziile unui foarte important teolog contemporan, părintele Constantin Coman, ale cărui enunțuri se încadrează într-o adevărată *geopolitică a ortodoxiei*: „Furia cu care ne invită Occidentul, chiar Bisericile și confesiunile creștine occidentale, de a deveni ca ei, de a ne alinia rapid la „progresele" extraordinare realizate de lumea occidentală, este cel puțin suspectă, dacă nu chiar simptomatică pentru eșecul total al acestei lumi care, în zbaterile ei, vrea să ia cu sine tot ce se poate, ca o tragică consolare. Civilizație a evdemonismului, a păcatului ridicat la rang de drept uman, a semeției umane hrănite de progresul științific și tehnic, civilizația occidentală pare a fi reușit secularizarea, *înghițirea* Bisericilor și a confesiunilor occidentale și se îndreaptă cu nesaț asupra ultimei metereze, Ortodoxia." (Constantin Coman, *Ortodoxia sub presiunea istoriei*, Ed. Bizantină, București).

Revenind la analiza tranziției ca expresie a schimbării sociale de după decembrie ’89, vom întări concluzia că aceasta are foarte multe puncte tari, unul dintre acestea fiind analiza tranziției dinlăuntrul Bisericii, un fel de ***eclesiologie intranee a tranziției***. Dincolo de dramatismul ecclesial al tranziției, se cuvine menționată capacitatea autorului de a examina procesul devenirii Bisericii în oglinda documentului de start al Sfântului Sinod din 3-4 ianuarie 1990. Lucrarea de față rămâne, fără doar și poate, una dintre cele mai încordate lucrări de sociologie ecclesiologică dintre cele care s-au scris la noi.

Academician Ilie Bădescu

Introducere

Caracteristica fundamentală a modernității este *schimbarea*, în sensul de emancipare și de evoluție continuă. Unei lumi vechi, de oriunde și de oricând, i se opune mereu un caleidoscop de posibilități de schimbare, caracteristică trăirii voluptuoase în prezent și, mai ales, orientării înspre viitor a modernității. Modernitatea, de altfel, ca proces politico-cultural, e definită de patru mari revoluții, ce au schimbat fața lumii: dobândirea autonomiei omului modern, dezvrăjirea sau demitizarea lumii, secularizarea și laicizarea. Caracterul reflexiv al modernității implică, deci, în mod necesar, ruptura de gândirea creştină tradiţională, de elementele fixe ale tradiției și înscrierea pe orbita culturii ştiinţifice și a schimbării neîncetate.

Schimbarea socială este însă un fenomen extrem de amplu, care se desfășoară ca un proces continuu și presupune evoluția societăților dinspre trecut spre prezent și, mai ales, spre viitor, dinspre tradițional spre modern, dinspre comunitate spre societate și dinspre comuniune spre individualism. Această dinamică, ce presupune schimbarea ordinii sociale, a modului de organizare a societății, a muncii și a relațiilor interumane și, bineînțeles, a stilului de viață, a fost îndelung și serios studiată, ea provocând oamenii de știință străini[1] și români[2] nu doar prin cauzalitate, ci

[1] Raymond Boudon (*Theories of Social Change: A Critical Appraisal*), Mike Featherstone (*Undoing culture: globalization, postmodernism and identity*), Anthony Giddens, (*Sociologie*), Anthony Smith, (*Social change: Social Theory and Historical Processes*), Piotr Sztompka, (*The sociology of social change*), George K. Zollschan (*Social change*), Alvin Toffer (*Șocul viitorului*), William F. Ogburn, (*Social change with respect to culture and original nature*), Tim Jordan și Steve Pile – ed., (*Social change*), Jay Weinstein (*Social change*), Steven Vago (*Social change*) etc.

[2] Andrei Roth (*Modernitate și modernizare socială*), Bogdan și Mălina Voicu – Coord., (*Valori ale românilor 1993-2006*), Cătălin Zamfir (*O analiză*

și prin procesualitate și efecte. Ea face, deci, posibilă și necesară explicația unui amplu și neîncetat progres, care produce o serie de efecte asupra sistemului social și a membrilor societății, la nivel de valori, cultură, trăire și comportament.

În țara noastră, *schimbarea socială* a îmbrăcat în ultimii 30 de ani forma *tranziției* de la sistemul comunist la cel democratic, adesea caracterizată de situații intermediare conflictuale, dar și a *reformelor,* ca procese de schimbare, realizate în interiorul tranziției românești, pe baza unor proiecte naționale, asumate mai mult sau mai puțin de popor. Situația României a fost definită ca o sumă de „tranziții neîmplinite, care se neagă reciproc”[3], cu referire directă la costurile, greșelile și ezitările din perioada postdecembristă.

Acest proces amplu a urmărit „schimbarea la față a României” prin realizarea unui model nou de societate, sub inspirație occidentală, prin construirea unor instituții politice democratice, a unei economii de piață, a unei societăți civile, dar și printr-o „revoluție identitară”[4], susținută de un sistem corespunzător de valori, deopotrivă naționale și europene. Înțeles ca o sumă de multiple transformări în societatea românească, acest proces are un caracter, pe de o parte, *recuperator,*

critică a tranziţiei), Dorel Abraham (*Atlasul sociologic al schimbării sociale din România postcomunistă*), Dumitru Sandu (*Spațiul social al tranziției*), Ilie Bădescu (*Noologia, Țăranii și noua Europă, Sociologie noologică*), Ioan Mărginean și Ana Bălașa (*Calitatea vieții în România*), Lazăr Vlăsceanu (*Politică și dezvoltare. România încotro?*; *Sociologie și Modernitate. Tranziții spre modernitatea reflexivă)*, Petru Iluț (*România socială. Drumul schimbării și al integrării europene*), Horaţiu Rusu, (*Schimbare socială şi identitate socioculturală*), Vasile Boari, Natalia Vlas, Radu Murea – Coord., (*România după douăzeci de ani*), Bogdan Voicu, Horațiu Rusu și Adela Popa (*Este România altfel? Societatea și sociologia... încotro?*) etc.

[3] Dumitru Sandu, *Spațiul social al tranziției*, Ed. Polirom, Iași, 2009, p. 15

[4] Lazăr Vlăsceanu, *Sociologie și Modernitate. Tranziții spre modernitatea reflexivă*, Ed. Polirom, Iași, 2007, p. 151.

iar, pe de altă parte, *mimetic*, în sensul că se încearcă simultan negarea vehementă a moștenirii comuniste și recuperarea unor valori profund compromise de sistemul comunist vreme de aproape 50 de ani, demers dublat de reconstrucția socială cu structurile politice, economice, legislative, culturale și sociale aferente, în acord cu configurația modelului european.

Perioada postdecembristă nu este o perioadă de care să ne amintim fără emoție, regret sau fără reținere, deoarece drumul parcurs de societatea românească nu e unul luminos, ci unul plin de ezitări, greșeli și compromisuri, marcat de importul masiv al realizărilor, dar și al erorilor Occidentului. În acea parte a lumii, ce ni se propune ca fiind referențială, odată cu dezvoltarea științei și tehnologiei, ecuația existențială s-a schimbat radical, omul devenind prizonierul autosuficienței sale imanente și al consumismului. Oricât ar părea de ispititoare, rațiunea de a fi a umanității nu se poate regăsi, ca finalitate, în omul supus alterității. Lipsa tot mai acută a unui sentiment transcendent bine definit în cadrul discuției despre libertate, progres și eficiență și, pe cale de consecință, deficitul de sineitate pe care îl provoacă, duc la o serie de mutații sociale și la împuținări în ceea ce privește relația personală cu omul de lângă noi și cu Dumnezeu, cu urmări pentru întreaga umanitate.

Potrivit învățăturii creștine revelate, însă, o viziune integrală asupra vieții are la bază modul de interpretare și de instrumentalizare a relației dintre om, Divinitate și lume, ca ecuație fundamentală a existenței. Felul în care raportul dintre cele două dimensiuni esențiale ale persoanei umane – *interioritatea*, respectiv relația cu sinele, și *exterioritatea*, respectiv relația cu lumea, cu comunitatea și cu Dumnezeu – sunt afectate de schimbarea socială, dar și modalitatea în care Biserica, o instituție divino-umană, a cărei lucrare, fundament și finalitate transcend istoria, e provocată de schimbarea socială și poate să se adapteze

misionar, reprezintă pentru noi domenii de interes, urmărite în această lucrare. Ea se dorește a fi nu doar recunoașterea faptului că „transcendentul nu poate fi în tranziție, în schimb felul în care laicii și clericii se raportează la lume, da”[5], ci și inventarul unor teorii, realități, dificultăți, realizări și posibile soluții.

Lucrarea de față a fost construită plecând de la necesitatea de a defini felul în care schimbarea socială s-a derulat în societatea românească în ultimii 30 de ani, afectând direct și indirect parohia contemporană – comunitatea de credință, precum și modul în care Biserica Ortodoxă Română a reacționat la acest fenomen, dezvoltând o serie de eclesiologii contextuale, de ordin misionar, educațional, edilitar, mediatic, diasporic sau normativ.

Primul capitol definește schimbarea socială și raporturile ei cu modernitatea, recapitulează principalele teorii legate de schimbare, în abordarea sociologilor E. Durkheim, A. Compte, H. Spencer, K. Marx, M. Weber, T. Parsons, R. Boudon, P. Sorokin, A. Toynbee, McClelland, P. Sztomka, A. Giddens, detaliază factorii schimbării sociale, insistând asupra mediului natural fizic, al globalizării, a factorilor demografici și culturali și se încheie subliniind formele în care s-a manifestat o anumită rezistență la schimbare.

Al doilea capitol al acestei lucrări se concentrează asupra definirii comunității ca formă naturală de organizare socială. În demersul nostru am subliniat contribuția a două prestigioase nume – Traian Brăileanu și Ferdinand Tönnies –, care au cercetat comunitățile umane și care au adus lămuriri deosebit de importante, unele chiar cu caracter profetic, legate de comunitatea omenească, structura ei, dinamica și raportul cu societatea. Profilul parohiei tradiționale și evoluția ei în timp, felul în care a fost afectată de urbanizare și de mijloacele de comunicare socială fac, de asemenea, obiectul studiului nostru.

[5] Radu Carp, *Religia în tranziție. Ipostaze ale României creștine*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2009, p. 13.

Următorul capitol aduce în prim plan schimbările fundamentale și, sperăm, ireversibile, petrecute în societatea românească după revoluția sângeroasă din decembrie 1989, felul în care a fost asumată schimbarea de către români, cum s-a derulat tranziția ca proces de schimbare a societății românești socialiste într-o societate capitalistă și care este relația între reformă, tranziție, transformare și schimbare. Bineînțeles, tranziția românească nu a fost scutită de ezitări, dureri, compromisuri, abuzuri scandaloase și greșeli, pe care le recapitulăm în subcapitolul *Dificultăți și costuri ale tranziției,* nu înainte de a sublinia rolul mass-mediei în această perioadă.

Capitolul patru propune un inventar detaliat al efectelor pe care schimbarea socială le-a avut la nivelul comunității de credință. Dintre ele am amintit: *procesul agresiv al secularizării* – „marea erezie a modernității”[6], *indiferentismul religios*, ca formă modernă de raportare la divinitate, ce se acutizează secular, la început prin respingerea religiei instituționalizate, ce poate merge până la respingerea totală a valorilor religioase, și *individualismul*, în relație cu modul de evoluție a raporturilor sociale pe considerente creștine, ce reclamă o atitudine comunională. Cele trei subcapitole care urmează prezintă: *efectele schimbării asupra spațiului rural*, cel mai afectat de schimbarea socială, *revigorarea religiosului în societatea contemporană*, fenomen analizat prin recapitularea unor cercetări în domeniu, realizate de Dumitru Sandu, Constantin Cuciuc, Mălina Voicu și Cosima Rughiniș, precum și prin detalierea *efectelor noilor mișcări religioase*, ce au trecut granița țării noastre în anii ’90.

Deosebit de important este faptul că în societatea românească observăm, în contextul posibilităților multiple de con-

---

[6] Ioan Bizău, *Viața în Hristos și maladia secularizării*, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 75.

tact cu religia și de exprimare a credinței personale, a orelor de religie, dar și pe fondul insecurității existențiale provocate de transformările radicale care au avut loc în societatea românească, pe de o parte, un reviriment al religiozității și o explozie de noi mișcări religioase, iar, pe de altă parte, faptul că religia tinde să fie limitată tot mai mult la domeniul vieții morale și redusă la o sumă de credințe și tradiții, care au valabilitate mai degrabă în sfera personală, în relațiile interumane, decât în cea socială, însă fără relevanță științifică. Paradoxal, din domeniul public, religia este împinsă în domeniul privat, asistând, astfel, la o *privatizare a religiei*. Există, însă, și un alt aspect, diferit de semnificația pe care noțiunea o avea în originile ei liberale. El se referă la aspectul antropocentric al religiei, la faptul că tot mai mulți oameni azi, deși se declară religioși, „ceea ce caută ei acum în religie nu este atât orizontul metafizic, care, dincolo de toate treptele lumii și mai adânc decât etajele individuale ale persoanei, deschide cunoașterea umană spre absolut. Nu adevărul ultim, inaccesibil facultăților omenești și totodată participabil, este vizat în religie. Nu actualizarea în omul particular, concret, a dimensiunii lui transcendente este astăzi scopul adeziunii religioase. El se leagă, mai ales, de confortul spiritual, de sentimentele frumoase, ca și de alte lucruri nobile: fraternitate, ajutorarea celor în nevoie și combaterea nedreptăților sociale, respectul pentru ființa umană, tematizarea acordului dintre rațiune și credință și explicarea lumii și a istoriei, plecând de la principii înalte. Dar, oricât de nobile ar fi, aceste preocupări nu scot religia din sistemul antropocentric, nu îi mai exaltă paradoxurile fondatoare și traseele vertiginoase”[7].

Al cincilea capitol prezintă modalitățile principale de manifestare a Bisericii Ortodoxe Române în cotidian prin ac-

[7] Anca Manolescu, *Libertatea totală a unui subiect (ne)limitat*, în rev. „Idei în dialog”, anul V, nr. 6 – iunie 2009, p. 14.

ţiuni concrete, ce materializează fiinţa, constituţia, misiunea şi însuşirile ei în contexte noi, foarte precise, care fac parte din viaţa noastră. Mai specific, este vorba de o serie de iniţiative sinodale, de proiecte, programe, acţiuni şi abordări cu efecte pozitive sau corective în misiunea pastoral-misionară, pe care o desfăşoară în spaţii diferite şi cu consecinţe directe în viaţa ţării şi a membrilor ei. Am insistat asupra a cinci dintre ele, cele mai importante, cu convingerea că sunt proiectele misionare cele mai complexe şi mai importante iniţiate în ultimii 30 de ani de către Biserica Ortodoxă Română, ca răspuns la provocările unei societăţi în continuă schimbare: filantropia, reintroducerea orei de religie în învăţământul primar, gimnazial şi liceal, crearea unei mass-media religioase, manifestarea grijii pentru fiii ei care trăiesc în afara hotarelor ţării şi updatarea cadrului legal de organizare şi funcţionare a activităţii ei.

Capitolul şase scoate în evidenţă faptul că şi Biserica vorbeşte despre *schimbare* şi o face cu argumentul şi cu insistenţa ce se întemeiază pe învăţătura revelată şi pe tradiţia creştină bi-milenară. Apelul la schimbare pe care îl transmite instituţia divino-umană face referire la întoarcerea omului spre sine, la „recuperarea trăirii"[8] şi a comuniunii cu Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat. Procesul schimbării are loc într-o perspectivă inversă, nu de la nivel societal spre om, ci dinspre profunzimea trăirii omului renăscut în Hristos înspre lume. Bineînţeles, la rândul ei, Biserica trebuie să identifice cele mai bune metode pentru a-şi adapta mesajul şi acţiunile în adresarea ei către omul secolului XXI. Cu alte cuvinte, Biserica este chemată să se schimbe, exceptând învăţătura de credinţă, pentru a reuşi să se adreseze pertinent omului de azi şi a-l chema la o schimbare de ordin interior, bineînţeles, cu efecte exterioare multiple, în timp.

[8] Ilie Bădescu, *Noologia. Cunoaşterea ordinii spirituale a lumii. Sistem de sociologie noologică*, Ed. Valahia, Bucureşti, 2002, p. 166.

Ultimul capitol al lucrării este consacrat unei cercetări sociologice, ce evaluează percepția tinerilor de liceu asupra orei de religie, a practicii religioase și a schimbării în Biserică. Educația religioasă în societatea românească reprezintă unul dintre răspunsurile Bisericii la schimbările intervenite în perioada post-decembristă în societatea românească, ea încercând să facă eficient în rândul copiilor și a tinerilor principiul didactic primit prin mandat divin. Prin ora de religie, se transmit o sumă de informații cu conținut religios, insistându-se asupra faptului că omul nu este unicul protagonist al istoriei, iar responsabilitatea și dimensiunea morală a vieții ar trebui să reprezinte punctele nodale ale valorilor umane. Nici o altă abordare nu este posibilă fără o devalorizare a dimensiunii persoanei umane și fără un deficit la nivelul sineității. Valorile religioase, odată asumate, oferă o perspectivă inedită asupra vieții materiale și spirituale, eliberând omul de un anumit tip de constrângeri și creând un suport solid pentru exercitarea libertății. Însă, fenomenul educațional religios nu privește numai disciplina de studiu din cadrul programelor oficiale și evoluția ei, ci, mai ales, deschiderea pe care o oferă aceasta spre transcendent.

Cercetarea eficienței orei de religie și a aplicării de către elevi a cunoștințelor sau a informațiilor primite la clasă în practica religioasă, și nu numai, este o cercetare care ne indică și atitudinea publică a elevului față de disciplina religie și față de conținuturile ei cele mai profunde. Din acest motiv, interesul acestei cercetări nu se reduce la aspectele pedagogice sau duhovnicești, ci are în vedere aspectele de conținut ale disciplinei și valorizarea lor în realitatea socio-culturală contemporană și în manifestarea religios-morală din mijlocul familiei sau a grupului din care face parte. În această cercetare se poate identifica o strategie prestabilită metodologic, aplicată subiecților în vederea surprinderii, la momentul actual, a relațiilor noi între forma actuală a orei de re-

ligie și a elaborării, pe baza acestei evaluări, a unor soluții optime pentru provocările pe care le ridică aplicarea informațiilor și a cunoștințelor în viața de zi cu zi.

Cercetarea, împărțită în trei mari capitole, se înscrie în acest demers și a încercat să surprindă opiniile subiecților investigați legate de ora de religie și de efectul ei în viața tinerilor, de felul în care ora de religie influențează sau nu practica religioasă și susține o relație personală cu Dumnezeu, de stabilitatea Bisericii, de nevoia ei de schimbare și de modul în care tinerii pot ajuta la schimbarea Bisericii.

I. SCHIMBAREA SOCIALĂ

I. 1. Noțiuni introductive. Definirea termenilor

Schimbarea este în natura vieții și în însăși natura Universului. Totul se află într-o continuă mișcare și într-o nesfârșită schimbare, într-un proces de devenire, de transformare și de îmbogățire, la toate nivelele: organic, chimic, conceptual, informațional, senzitiv și experiențial. Societățile umane au evoluat continuu, de la formele primitive, centrate pe vânătoare, până la cele agrare și industriale, apoi la cele moderne și post-moderne. Civilizații, imperii și regate au crescut și decăzut continuu de-a lungul istoriei. Nimic din ceea ce există nu s-a dovedit a fi static, schimbarea socială dovedindu-se a fi omniprezentă și un fenomen inevitabil.

Schimbarea socială constituie „una dintre problemele centrale ale sociologiei"[9] și o constanță a studiilor sociologice, chiar dacă în anumite perioade i s-a acordat o atenție mai redusă. Ca dovadă, în foarte multe teorii sociologice, noțiuni precum *evoluție*, *dezvoltare*, *schimbare*, *progres* sau *modernizare* nu lipsesc din terminologia utilizată. Uneori, acești termeni apar atât de strâns legați unii de alții, încât sunt adesea folosiți indistinct, fiind considerați chiar sinonimi; alteori, însă, se face diferențierea firească între ei, analiza concentrându-se asupra semnificației fiecărui termen în parte.

Schimbarea este o condiție a vieții, ce caracterizează realitatea socială și reprezintă „o succesiune de evenimente care produc în decursul timpului modificări sau înlocuiri ale unor

---

[9] *** Dicționar de Sociologie – Oxford, *Schimbarea socială*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 2003, p. 506.

pattern-uri sau unități cu altele noi"[10]. Există actualmente două abordări importante ale schimbării sociale: o viziune *sistemică*, ce concentrează teoriile evoluționiste, structural-funcționale, conflictualiste și teoriile modernizării[11] și una *modernă*, procesuală, în care accentul nu cade neaparat pe structuri și pe rolul lor în schimbare, ci, mai ales, pe întâlnirea și acțiunea structurilor cu actorul social. Schimbarea este înțeleasă fie ca un eveniment major, fie ca un proces amplu „ce se realizează în timp și se constată prin identificarea diferențelor specifice în baza unor repere stabilite conceptual"[12]. Din punct de vedere procesual, „schimbarea socială se face prin forme intermediare, eteroclite și atipice, prin construcții și deconstrucții, prin negocieri și modelări succesive, prin numeroase și imprevizibile schimbări de traiectorie, prin valorificarea diferitelor tipuri de capital economic, politic sau cultural disponibile, prin asumarea sau numai mimarea diverselor constructe ideologice"[13].

Schimbarea socială este un amplu complex de acțiuni și procese de modificare a unor structuri, un fenomen extrem de cuprinzător, un adevărat proces de geneză și de afirmare a unor structuri noi în plan organizațional, ce poate fi vizibil în trecerea dinspre rural spre urban, de la tradițional la modern, de la sărăcie la bogăție și de la perioada preindustrială la cea industrială, postindustrială și informațională. Această trecere e înțeleasă ca „transformare, ca schimbare radicală în diferite momente istorice și nu e specifică numai lumii moderne și in-

[10] Anthony Smith, *Social change*: *Social Theory and Historical Processes*. Ed. Longman, New York, 1977, p. 13.

[11] Piotr Sztompka, *The Sociology of social change*, Ed. Blackwell's, Oxford, 1993, p. 23.

[12] Horaţiu Rusu, *Schimbare socială şi identitate socioculturală*, Ed. Institutul European, Iaşi, 2008, p. 24.

[13] Mihai Coman, *Mass Media în România postcomunistă*, Ed. Polirom, Iași, 2003, p. 21.

dustriale, ci întregii istorii a umanității, în ipostazele ei generale și locale"[14].

Cea mai veche istorie o are termenul de *evoluție socială*, ce a fost preluat din teoriile evoluționiste conturate în domeniul Biologie. În general, evoluția socială desemnează un „proces de schimbare a unui sistem, guvernat de legi obiective și caracterizat prin trecerea de la stadii inferioare la stadii superioare"[15], fluența trecerii unui fenomen sau obiect social de la o stare de existență la alta, „luând în considerare întreaga secvență a stărilor sau formelor posibile ale unui fenomen social"[16]. Ea reprezintă „o schimbare organică, profundă, din aproape în aproape, prin cumulări treptate, dirijată de legi generale … cu un puternic caracter spontan, neproiectat de către actorii sociali, rezultat al unor perfecționări continue"[17]. Pe de altă parte, când întregul sistem social este privit din perspectiva continuității stărilor sale, vorbim de *evoluție societală* sau de *evoluția societăților*. Distincția dintre cele două tipuri de evoluție este importantă și trebuie amintită, deoarece direcțiile, mecanismele, resorturile, vitezele și duratele lor nu sunt aceleași, deși depind una de alta, la fel cum partea depinde de întreg și întregul de fiecare parte.

În accepțiunea curentă, dezvoltarea este concepută ca o desfășurare progresivă, o elaborare mai accentuată a detaliilor caracteristice unui lucru. *Dezvoltarea socială* se referă la orientarea unei țări, a unei regiuni sau chiar a unei comunități, în funcție de context, înspre transformarea ei și realizarea unei stări dezirabile, concepută și afirmată ca obiectiv de realizat în

[14] Traian Vedinaș, *Introducere în sociologia rurală*, Ed. Polirom, Iași, p. 119.
[15] Lazăr Vlăsceanu și Cătălin Zamfir, (Coord.), *Dicționar de Sociologie*, Ed. Babel, 2008, p. 226.
[16] Ion Ungureanu, *Paradigme ale cunoașterii societății*, Ed. Humanitas, București, 1990, p. 200.
[17] Cătălin Zamfir, *O analiză critică a tranziției*, Ed. Polirom, Iaşi, 2004, p. 18.

timp, în cadrul unui proces proiectat și planificat pe termen mediu și lung și printr-un set de acțiuni mai mult sau mai puțin conjugate, care să aibă ca efect soluționarea unor probleme sociale și valorificarea unor noi oportunități, nu doar soluționarea unor crize temporare sau relaxarea unor tensiuni circumstanțiale. Legat de evoluția rapidă a științelor și a tehnologiilor, termenul actual de dezvoltare socială pare să pornească în parte de la metodologia lui Max Weber, care s-a concentrat asupra diverselor procese de schimbare și îndeosebi asupra unui tip particular de societate, cea capitalistă. Din minuțioasa analiză a nașterii capitalismului și a influențelor fundamentelor religioase ale practicii catolice și protestante, el a extras explicații și interpretări ce pot fi corect considerate ca circumstanțe istorice particulare și concepte generale privind acțiunea umană și dezvoltarea socială[18]. Acțiunea socială, potrivit autorului amintit, presupune două momente esențiale: motivația subiectivă a individului sau a grupului, fără de care nu se poate vorbi de acţiune şi, foarte important, orientarea spre altcineva.

Dezvoltarea socială reclamă, totodată, o anumită continuitate a stărilor unui obiect sau fenomen social, dar reține din ansamblul stărilor evolutive doar pe acelea care apar ca stări organic legate de starea inițială.„Un proces de dezvoltare socială presupune, spunea Ion Ungureanu, creșterea, acumularea, expansiunea stării de pornire, și acest proces este evaluat, de regulă, prin raportare la *această stare.* De aceea, dezvoltarea socială este totdeauna specificată „intern" (dezvoltare economică, politică, umană etc.) și „extern" (dezvoltare extensivă, intensivă etc)[19].

[18] Ştefan Buzărnescu, *Istoria doctrinelor sociologice*, Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1995, p. 83-84; Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, Ed. Humanitas, București, 2007.
[19] Ion Ungureanu, *op. cit.,* p. 200.

Legat inițial de o nouă viziune evolutivă a rațiunii, a cunoașterii și tehnologiei, *progresul social* circumscrie evoluția necesară a omenirii spre mai bine[20]. Progresul, ca și „criteriu axiologic implicit al dezvoltării"[21], se referă la o dinamică evolutivă, ce presupune creșterea, amplificarea și perfecționarea societății, cu trimitere nu atât la starea inițială, ci la cea finală.

În interiorul modernității a avut loc un fenomen total, o evoluție profundă și de mari proporții: *schimbarea*. Ea a reprezentat o caracteristică fundamentală a modernității în sensul de progres continuu, de îmbunătățire a situației materiale existente la un moment dat în anumite spații și contexte. În modernitate, este înrădăcinată programatic ideea progresului neîncetat. Dacă tradiția era centrată pe trecut, se legitima și își primea conținutul, mesajul și importanța din valorificarea lui, modernitatea este centrată pe prezent și orientată spre viitor.

Caracteristica fundamentală a modernității o reprezintă *marile tranziții*. Modernitatea, sub aspect cultural, a însemnat autonomie a conștiinței, subiectivism, primatul rațiunii, imanență, libertate totală și progres infinit. Sub aspect politic, ea a însemnat o separație severă între Stat și Biserică, precum și între politică și religie, democrația liberală, privatizarea religiei, primatul legii și egalitatea în drepturi. Din punct de vedere științific, modernitatea a afirmat încrederea totală în raționalitatea științifică și în capacitatea tehnicii de a asigura progresul și mai ales bunăstarea materială. În dimensiunea socială, ea postulează atât schimbarea continuă și cultura de masă, prin răspândirea instrumentelor de comunicare socială (presa scrisă, radioul, cinematograful și televiziunea), cât și dizolvarea familiei tradiționale și trecerea de la o civilizație rurală la civilizația urbană, industrială.

---

[20] Lazăr Vlăsceanu și Cătălin Zamfir (Coord.), *Dicționar de Sociologie*, Ed. Babel, 2008, p. 454.

[21] Ion Ungureanu, *op. cit.*, p. 201.

Aceste procese au generat, pe cale de consecință, o sumă de reacții dintre cele mai diverse, mergând de la entuziasm general până la incertitudine și frică în ceea ce privește viitorul, neîncredere și scepticism față de rațiunea umană, fragmentarea adevărului și a valorilor, și, deci, relativizarea lor. În fine, cea mai categorică reacție față de aceste procese de redefinire a lumii este reprezentată de nihilism și scepticism, oamenii concentrându-se mai puțin sau deloc pe căutarea adevărului și observarea valorilor, pe credință și pe morala creștină, și tot mai mult asupra unei condiții spirituale noi: pe consumism. Azi se vorbește despre o criză a modernității ca o sumă de „sfârșituri" sau despre *postmodernitate*.

O serie de autori s-au exprimat asupra acestei perioade, vehiculând anumite teorii cu privire la postmodernism. Gianni Vattimo în *Sfârşitul modernităţii* vorbeşte despre un așa-zis sfârşit al istoriei, respectiv despre o istorie postmodernă, în care fenomenul numit „postmodernitate" a apărut deoarece istoria nu mai are un curs unitar, ea dizolvându-se, iar în existenţa cotidiană se instaurează anumite condiţii efective, ceea ce îi conferă o imobilitate non-istorică[22]. Eseurile lui Jean Francois Lyotard din *Condiţia postmodernă*[23] accentuează că, în ciuda nihilismelor propuse de utopiile modernității, nu putem vorbi de un sfârşit al filosofiei sau al cunoaşterii ştiinţifice. Criza acestora nu înseamnă sfârşitul reflecţiei, ci, dimpotrivă, asumarea unei meditaţii despre originea şi prezentul nostru ca și contra-utopie, despre condiţia cotidiană a faptului de a fi, de a simţi, de a gândi, în disonanţă cu o gândire/ideologie, ce își caută legitimarea în trecut sau în viitor. Pe de altă parte, Francis Fukuyama, în atât de mediatizata lucrare *Sfârșitul istoriei?*[24], subliniază că declinul vieţii comunitare indică faptul că

[22] Gianni Vattimo, *Sfârşitul modernităţii*, Ed. Pontica, Constanţa, 1993.
[23] Jean-François Lyotard, *Condiţia postmodernă*, Ed. Babel, Bucureşti, 1993.
[24] Francis Fukuyama, *Sfârşitul istoriei?*, Ed. Vremea, Bucureşti, 1994.

în postmodernitate, căutând preponderent satisfacerea nevoilor și a plăcerilor personale, riscăm să ne transformăm în nişte oameni egocentrici, lipsiţi de entuziasmul de a căuta scopuri înalte, confruntându-ne şi cu posibilitatea nefericită de a deveni oameni ai începuturilor, angajaţi în bătălii doar de dragul prestigiului, însă de data aceasta cu arme moderne. Alte contribuţii la analiza postmodernismului sunt aduse şi cu privire la problema legată de „jocurile de limbaj" de către L. Wittgenstein, postmodernismul fiind văzut ca un efect al jocului lingvistic. În postmodernism, în societăţile contemporane, în locul metapovestirilor se va instaura dictatura comunicării şi a raportării la anumite rețele de comunicare, prilej cu care omul va fi forțat să schimbe raportarea la propria sa existenţă şi la comunitatea din care face parte. În aceste condiţii existențiale noi, putem afirma „că noi nu ne mai primim sensul de la istorie sau, altfel spus, istoria nu mai dă şi nici nu mai enunţă sensul. Ci trebuie să ne hotărâm să enunţăm comunicarea noastră, acest *noi* al nostru, pentru a intra în istorie"[25].

Atunci când vorbim despre *modernizare,* înțelegem „ansamblul schimbărilor și transformărilor care au avut loc la nivelul unui sistem sau subsistem social, prin care se realizează o racordare a caracteristicilor structurale și funcționale ale acestuia la nivelul atins de alt sistem sau subsistem social, a cărui stare este apreciată ca dezirabilă"[26]. Sinonimă cu noțiunea de „dezvoltare socială", modernizarea, de cele mai multe ori înțeleasă sub aspect economic și tehnologic, este o consecință naturală și firească a istoriei, ce se ramifică în întreg sistemul social și cultural[27]. Totodată, ea este și mijloc de realizare a dezvoltării sociale, dar și punct culminant. În prima fază, au intrat în dis-

---

[25] Jean-Luc Nancy, *Comunitatea absentă,* Ed. Idea Desing&Print, Cluj-Napoca, 2005, p. 148.

[26] Lazăr Vlăsceanu și Cătălin Zamfir, (Coord.), *Dicționar de Sociologie,* coord. Ed. Babel, 2008, p. 363.

[27] Cf. Horațiu Rusu, *op. cit.*, p. 27.

cuție schimbările legate de industrializare, urbanizare și tehnologizare, cu consecințele firești, pentru ca apoi abordarea să fie extinsă și orientată către schimbările structurale, culturale și ecologice, rezultate în urma procesului social ascendent. „Noțiunea de modernizare se referă la *procesul* prin care caracteristicile sociale și ecologice ale societății se schimbă în moduri predictibile”[28].

O altă caracteristică a modernizării sociale constă în faptul că viața socială se poate schimba în moduri adaptive sau nonadaptive, în vederea supraviețuirii sociale, care este „cheia consecințelor, dacă nu chiar a intențiilor de schimbare socială”[29]. Viața socială ajunge să se desfășoare radical între doi poli: sărăcie și bogăție. Vorbim, astfel, despre o amplificare a stratificării sociale, deoarece stratificarea devine vizibilă „în momentul în care există diferențiere, integrare, ierarhizare, inegalitate sau conflict între elementele constitutive ale unui grup”[30].

Actualmente, modernizarea socială a ajuns la stadiul societății postindustriale, pe care Alvin Toffler o descrie ca fiind *al treilea val al schimbării sociale în istoria omenirii*. O viziune mondială a acestei societăți este descrisă de autor în lucrarea *Al treilea val:* oamenii se simt conectați și au nevoie de cooperare, încep să se îndoiască de autoritatea externă și să recucerească poziția de autoritate personală, dar și puterea; se manifestă o preocupare crescândă față de echilibru și puterea de întreținere; din punct de vedere al securității, baza materială e contestată; în modul de cercetare e încorporată

---

[28] Sorin M. Radulescu, *Devianță, criminalitate și patologie socială*, Ed. Lutnina Lex, București, 1999, p. 168.

[29] ***Dicționar de Sociologie – Oxford, *Schimbarea socială*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 2003, p. 508.

[30] Mohamed Cherkaoui, *Stratificarea*, în R. Boudon (coord.), „Tratat de sociologie”, Ed. Humanitas, București, 1997, p. 111.

intuiția și procesele non-raționale, iar în luarea deciziilor, oamenii devin conștienți de intenționalitate și de nevoia acțiunii intenționate[31].

În cazul țării noastre, acest proces de modernizare, redirecționat și amplificat în primii douăzeci de ani după revoluție, poartă și numele de *europenizare*. Este vorba de un proces dificil și amplu, deoarece presupune liberalizarea a tot ce înseamnă norme, reguli, exigențe, tradiții, spiritualitate, coordonate culturale etc. Procesul europenizării cunoaște două modele de bază: prin inovație și prin imitație. „Procesul europenizării prin inovație derivă din intima asociere dintre decizia guvernamentală internă și politica de dezvoltare europeană a societății naționale. Procesul europenizării prin imitație reflectă procesul transguvernamental de imitație, dincolo de decizia ministerială asupra europenizării"[32].

Schimbarea socială este o sintagmă des utilizată în sociologie, „care se referă relativ nestructurat și lax la orice modificare în viața socială, mai profundă sau mai superficială, globală sau sectorială"[33]. Ea se desfăşoară ca un proces permanent, ce însumează schimbarea ordinii sociale, a stilurilor de viaţă şi a modului de organizare a societăţii, dar şi a culturii şi a comportamentului. Cu alte cuvinte, schimbarea, ea însăşi o stare tranzitorie, „constă în trecerea unui sistem social sau a unei componente a acestuia de la o stare la o altă stare, diferită calitativ şi/sau cantitativ"[34] şi, în acelaşi timp, „vizează diferenţele dintre

[31] Alvin Toffler, *Al treilea val*, Ed. Antet, Bucureşti, 1993, p. 49.
[32] Constantin Schifirneţ, *Europenizarea societății românești și modernitatea tendențială în perioada postcomunistă*, în Vasile Boari, Natalia Vlas, Radu Murea (Coord.), „România după douăzeci de ani", vol. II, Ed. Institutul European, 2010, p. 106.
[33] Cătălin Zamfir, *op. cit.*, p. 18.
[34] Lazăr Vlăsceanu și Cătălin Zamfir, (Coord.), *Dicționar de Sociologie*, Ed. Babel, 2008, p. 521.

două stări succesive ale sistemului, abordate la două niveluri distincte: macrosocială – a societăţii globale, făcându-se referiri la creştere, evoluţie, dezvoltare, progres, regres şi microsocială – a anumitor subsisteme sau componente ale societăţii"[35].

O abordare des întâlnită a schimbării sociale are ca punct central nu doar transformarea societății și a componentelor sale, ci și caracterul procesual al acesteia[36]. Noțiunea de *proces social* este utilizată pentru a descrie secvența unor comportamente interdependente. Uneori, procesul poate fi imperceptibil sau cumulativ, adică nu se poate percepe cu ușurință, deși are loc întotdeauna. Astfel, schimbarea socială face trimitere la orice tip de schimbare, evoluție, mișcare, modificare sau transformare, orice schimbare a unui subiect logic dat, de-a lungul timpului, indiferent dacă este o schimbare în spațiu sau o modificare a aspectelor cantitative sau calitative. Acest proces include: pluralitatea schimbărilor, referința la un același sistem, faptul că schimbările urmează unele altora în secvențe temporale și că fiecare schimbare este o condiție cauzală pentru următoarea secvență și nu doar un factor asociat acesteia[37]. Societatea nu este formată neparat din cadre stricte, care generează constrângeri sau oferă oportunități de acțiune, ci din *procese*, după cum sublinia un bun cunoscător al fenomenului, profesorul clujean Dan Chiribucă; nu avem grupuri, ci procese constante de grupare și regrupare; nu există organizații, ci procese de organizare-reorganizare, procese structurative mai degrabă decât structuri[38].

O serie de caracteristici legate de schimbare sunt necesare a fi amintite, ele reprezentând formulări și reformulări atât ale faptului că lumea se schimbă mereu, cât și ale faptului că o so-

---

[35] *Ibidem.*
[36] Dan Chiribucă, *Tranziția postcomunistă și reconstrucția modernă în România*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2004, p. 18.
[37] Piotr Sztompka, *The Sociology of social change* ..., p. 9.
[38] Dan Chiribucă, *op. cit.*, p. 19.

cietate are nevoie de stabilitate. Societatea tinde, uneori în mod dureros și cu costuri mari, spre armonie și echilibru, spre stabilitate, mediu în care își poate realiza funcțiile sale de bază, cum ar fi reproducerea, educația, socializarea, integrarea, progresul etc. Dintre aceste abordări, identificate de sociologul polonez Piotr Sztompka, amintim:

1. Organicism – societatea este un organism ale cărui părți se află în relație și care joacă roluri și funcții specifice în scopul prezervării și continuării existenței sale.

2. Holism – obiectul schimbării este societatea ca întreg și nu părțile sale. Orice referire la schimbările din sistem se face în ideea evidențierii contribuției sale la schimbarea întregii societăți.

3. Universalism – toată istoria umanității are o logică și un pattern unic al dezvoltării sau al schimbării, ce poate fi descoperit. Logica schimbării este aceeași în toate stadiile dezvoltării și implică aceleași procese și cauze care determină schimbarea.

4. Endogenism – schimbarea este naturală și coexistă în interiorul și în natura sistemului.

5. Gradualism – schimbarea este lină și cumulativă și se divide în stadii sau perioade necesare. De exemplu, revoluțiile sunt văzute ca o culme logică a unui proces cumulativ îndelungat de schimbare.

6. Diferențiere – principiul care stă la baza evoluției este diferențierea.

7. Direcționalitate – schimbarea este uniliniară, ciclică și progresivă, desfășurându-se de la forme primitive la forme dezvoltate, de la simplu la complex, de la omogen la eterogen.

8. Adaptabilitate – schimbarea e însoțită de o mai bună adaptare a sistemului la mediu.

9. Imanența schimbării – schimbarea este universală, inevitabilă și perpetuă[39].

[39] Piotr Sztompka, *op. cit.,* p. 100-112.

Abordarea funcționalistă afirmă că o societate trebuie înțeleasă ca o configurație de elemente ce durează în timp, fiecare dintre ele contribuie la funcționalitatea și stabilitatea ei, sunt bine integrate, iar schimbările au loc neconflictual, natural sau prin consensul actorilor sociali. Pe de altă parte, *teoriile conflictualiste* înțeleg și ele schimbarea ca un fenomen inevitabil și omniprezent, însă societatea este instabilă, iar elementele sistemului social sunt în dezechilibru. Fiecare dintre ele contribuie la schimbarea sistemului, însă schimbarea nu este naturală și prin consens, ci conflictuală și prin constrângerea unor membrii de către alții. *Teoriile ciclice* susțin că societatea umană funcționează conform unor modele reprezentative, făcând trimitere la o serie de fenomene ciclice universale, biologice sau economice, a căror model îl imită. „Dacă în vreme ce în procesul schimbării direcționale fiecare fază consecutivă diferă de cea anterioară în timp, în procesul schimbării ciclice, starea sistemului în urma schimbării va fi aceeași sau similară cu o stare a sistemului dintr-un moment anterior în timp”[40].

Schimbarea socială suportă și o înțelegere procesuală, ca un flux continuu de schimbări la diferite intensități, cadențe și momente. E vorba de o înțelegere *constructivistă*, care vede acest proces de schimbare nu doar ca un rezultat universal al interacțiunii forțelor istorice, ci și al acțiunii actorilor sociali. Schimbarea are loc prin diseminarea ideilor unor persoane sau mici comunități locale sau de interese, cu o atitudine diferită sau critică, fiind de fapt o autotransformare. Structurile sunt în același timp modelate și modelabile, în timp ce actorii sociali sunt deopotrivă producători ai schimbării și efect al ei.

Potrivit lui Guy Rocher, schimbarea, reperabilă după patru manifestări (implică noi organizări, poate fi identificată în timp prin raportare la o situație inițială, este durabilă și co-

[40] Piotr Sztompka, *op. cit.*, p. 143.

lectivă), reprezintă „orice transformare observabilă în timp, care afectează nu doar provizoriu sau efemer structura sau funcționarea organizării sociale a unei colectivități date și care modifică cursul istoriei acesteia"[41]. Sociologul francez Jean Baechler sublinia că problema schimbării trebuie abordată cu multă atenție, deoarece există tentația de a nu se ține cont decât de factorii exteriori și de a se neglija atât natura fenomenelor sau obiectelor sociale, cât și dinamismul propriu transformării[42].

O definiție complexă și deosebit de interesantă a schimbării sociale ne-o oferă una dintre cele mai competente voci ale sociologiei contemporane, Anthony Giddens, care spunea: „Cum am putea defini schimbarea socială?"– se întreabă el. „Într-un anumit sens, totul este într-o continuă schimbare. Fiecare zi înseamnă o nouă zi; fiecare clipă este un moment nou în timp. Filosoful grec Heraclit a demonstrat că nu pășești în același râu de două ori. A doua oară râul este diferit, întrucât a curs apa pe el, iar persoana în cauză a suferit unele schimbări. Deși această observație este corectă în unele privințe, desigur că *în realitate* – vrem să spunem că în ambele ocazii – este vorba despre același râu și aceeași persoană care intră în el. Există suficientă continuitate în forma râului, ca și în forma fizică și personalitatea celui care și-a udat picioarele, pentru a putea spune că fiecare rămâne „același", chiar dacă au avut loc schimbări. A identifica schimbările implică a arăta în ce măsură există modificări în *structura de bază* a unui obiect sau a unei situații de-a lungul unei perioade de timp. În cazul societăților omenești, pentru a hotărî în ce măsură și în ce fel sistemul se află în curs de schimbare, trebuie să demonstrăm în ce măsură

[41] Guy Rocher, *Introduction a la Sociologie Generale,* III: *Le changement social,* Ed. Le Seuil, Paris, 1968, p. 67.

[42] Jean Baechler, *Larousse. Dicționar de sociologie,* Ed. Univers Enciclopedic, București, 1996, p. 237. Vezi și Bernard Valade, *Schimbarea socială,* în Raymond Boudon (Coord.), *Tratat de sociologie,* Ed. Humanitas, București,1997, p. 361.

au fost modificate *instituțiile de bază* în decursul unei anumite perioade. Orice raportare a schimbării presupune, de asemenea, a arăta ceea ce rămâne stabil, ca punct de referință pentru măsurarea modificărilor. Chiar și în lumea aflată într-o mișcare rapidă în prezent, există continuități ale trecutului îndepărtat"[43].

I. 2. Principii și teorii în analiza schimbării sociale

O bogată literatură sociologică oferă o viziune generoasă asupra evoluției socioculturale a umanității, făcând referire la trecerea succesivă de la modelul societății tradiționale (în care ritmul vieții coincidea cu cel al naturii) la cel al societății moderne (în care ritmul vieții coincide cu cel al fabricii) și, în fine, la cel al societății postmoderne (în care ritmul vieții e cel al curgerii biților sau al schimbului informațional)[44]. Sintetic vorbind, exemple de perspective de acest tip găsim la clasicii sociologiei precum *Maine* – în distincția status /contract, adică în trecerea de la ordinea socială bazată pe asocierea naturală, instinctuală și spontană, la cea bazată pe acord consensual și pe raționalitate; *A. Comte* – în trecerea de la cunoașterea bazată pe credință la cea bazată pe rațiune și, în fine, la cea bazată pe empirism; *E. Durkheim* – în ideea transformării solidarității mecanice în solidaritate organică, adică trecerea de la coeziunea socială bazată pe tradiții și similaritate la cea bazată pe relațiile de dependență, generate prin diviziunea muncii; *Tönnies* – în trecerea de la comunitate la societate, de la un model social în care relațiile dintre indivizi tind să fie în principal de tip afectiv, iar regulile formale neimportante, către un model în care relațiile între indivizi devin impersonale, iar regulile formale dominante;

[43] Anthony Giddens, *Sociologie*, Ed. ALL, București, 2001, p. 559-560.
[44] Cf. Horațiu Rusu, *op cit.,* p. 20.

Weber – în procesul raționalizării. De asemenea, aceste perspective putem identifica la contemporani precum *Inglehart* – în trecerea de la modernitate la postmodernitate, la *Toffler* – în metafora celor trei valuri, adică în trecerea de la societatea agrară la societatea industrială și apoi la cea informațională, la *Naisbitt* – în postularea celor zece megatendințe ale sfârșitului de secol XX (trecerea de la societatea industrială la societatea informațională, de la tehnologia forțată la tehnologia înaltă, de la economia imitațională la cea mondială, de la perspectiva pe termen scurt la cea pe termen lung, de la centralizare la descentralizare, de la ajutorul instituțional la autoajutorare, de la ierarhii către rețele, de la opțiunea exclusivă către cea multiplă, de la democrația reprezentativă la cea participativă), precum și la *Fukuyama* – în evoluția către sistemele democratice ca forme de guvernământ și universalizarea lor după încheierea Războiului Rece[45].

Asupra unora dintre cei mai importanți sociologi care s-au aplecat cu predilecție asupra schimbării sociale, precum și asupra ideilor dezvoltate de ei, ne vom opri în cele ce urmează.

Auguste Comte dezvoltă o teorie a progresului, înțeles nu ca o perfecționare, ci ca o mișcare generală, sintetizată de Legea celor trei stări (teologică, metafizică, pozitivă), al cărei sens este de a scoate din ce în ce mai mult în evidență facultățile caracteristice umanității, comparativ cu cele ale animalității, făcând, totodată, trecerea de la „cercetarea schimbărilor în sistemul social la cercetarea schimbării sistemului social însuși”[46]. „Toate feluritele noastre speculațiuni”, spunea Auguste Comte, „sunt neapărat supuse, fie la individ, fie la specie, să treacă succesiv prin trei stări diferite, pe care denumirile obișnuite de teologică, metafizică și pozitivă le vor putea îndestul califica ... De la început indispensabilă, în toate privințele, cea dintâi stare trebuie

[45] *Ibidem*, p. 20-21.

[46] Ilie Bădescu, *Enciclopedia Sociologiei. Fondatorii*, Ed. Mica Valahie, Bucureşti, 2005, p. 81.

să fie socotită numai ca provizorie și trecătoare; cea de-a doua, care nu-i în realitate decât o modificare dizolvantă, nu comportă vreodată decât o destinare trecătoare, spre a se ajunge treptat la a treia; tocmai într-aceasta, singura deplin normală, constă, sub orice raport, regimul definitiv al rațiunii umane"[47].

Comte consideră că această mișcare are ca motor principal factorii intelectuali, ideile, opiniile și că cele trei stări antrenează, fiecare în parte, dezvoltarea forțelor umane naturale (materială, intelectuală și moral afectivă), cărora le corespund forme distincte de sociabilitate[48]. Dar el îi asociază și alte cauze, cum ar fi creșterea naturală a populației, de unde rezultă o diviziune a muncii, și dezvăluie unele aspecte negative ale acestei evoluții, mai ales slăbirea sentimentelor comunitare. Progresul social, deci, nu poate fi înțeles fără afirmarea tendinței de ireversibile de raționalizare a lumii. Max Weber avea să numească această tendință „dezvrăjirea" sau „mundalizarea" lumii, ca rezultat al raționalizării ei.

În viziunea sociologului și filosofului francez **Émile Durkheim**, conceptul de *densitate dinamică,* cel care distinge între densitate fizică și densitate morală, dimpreună cu creșterea volumului populațiilor și a muncii pe care o prestează, pare a fi cauza reală a marii transformări istorice. „Densitatea dinamică desemnează frecvența interacțiunilor dintre membrii unei societăți în același spațiu social, ceea ce reprezintă intensificarea comunicării dintre indivizi și creșterea numărului legăturilor morale dintre ei"[49]. Paradoxal, densitatea mărită înseamnă contacte mai numeroase dar și o supliere a zonei de afirmare a individualității în raport cu aceeași unitate de spațiu fizic. „Aceasta este tensiunea cea mai tipică și ea indică natura polară, contradictorie, a feno-

[47] Auguste Comte, *Discurs asupra spiritului pozitiv. Ordine și progres,* Iași, 1913, p. 28, apud. Ion Ungureanu, *op. cit*., p. 204.
[48] Ilie Bădescu, *op. cit*., p. 82.
[49] *Ibidem*, p. 289.

menului densității: creează mai multă libertate individuală, dar în același timp îngustează spațiul manifestărilor individuale"[50].

Diviziunea muncii progresează pe măsură ce sporește numărul indivizilor care se află în măsură suficientă în contact spre a acționa unii asupra altora. Vorbim, deci, în acest caz, despre o „creștere a volumului societății fie prin sporirea segmentelor sociale (între care nu există legături), fie prin sporirea densității dinamice, adică prin sporirea interacțiunilor sociale, și, deci, prin anihilarea granițelor dintre segmente"[51].

Condensarea progresivă a societății se produce istoric, potrivit lui Durkheim, în trei moduri: în primul rând, expansiunea societăților inferioare se produce prin răspândirea pe arii întinse, în timp ce, la popoarele mai avansate, populația evoluează spre și prin concentrare în centre urbane. În al doilea rând, referitor la formarea orașelor, el afirmă că orașele rezultă întotdeauna din nevoia indivizilor de a se ține în contact constant și cât mai intim posibil; ele sunt tot atâtea puncte în care masa socială se contractă. Ele nu se pot multiplica și întinde decât în cazul în care densitatea morală crește. În fine, condensarea progresivă a societății și dinamica ei ulterioară se realizează prin creșterea numărului și a rapidității căilor de comunicare și de transmisie. Suprimând vidul care separă segmentele sociale, sporește densitatea societății. Intensificarea comunicării este simbolul densității morale.

Prin densitate morală, Durkheim subînțelege comunicarea activă, creatoare. Dar densitatea poate conduce la contacte agresive, manifestate cel mai adesea sub forma războaielor sau sub forma dislocării unor mari mase de populație, silite să migreze în căutarea altui loc mai bun. Sigur, acestea nu sunt singurele feluri de contacte la care poate conduce acest tip de

---

[50] *Ibidem.*

[51] *Ibidem.*

densitate. El însuși propune ca în loc să se lupte unii împotriva altora, mai bine și-ar cultiva calitățile și și-ar împărți atribuțiile, diferențiindu-se, căutând în acest fel o nouă soluție la problemele inerente și, deci, un alt *modus vivendi*[52]. Plecând de la aceste tipuri de contacte, profesorul Ilie Bădescu a derivat un concept sociologic latent, care se referă la un tip special de contacte: *„contactele creatoare”*[53].

La E. Durkheim, dezvoltarea de tip modern este intensivă și se manifestă prin concentrarea colectivităților, în timp ce dezvoltarea prin extensie este opusă dezvoltării în „adâncime” și se manifestă prin expansiuni și prin simpla răspândire în spațiu a unui tip social nedezvoltat. Există, deci, o diferență între dezvoltarea tipului social (dezvoltarea în adâncime) și simpla sa expansiune, în cazul în care respectivul tip social rămâne nedezvoltat. „Slăbirea energiei creatoare și a voinței de specializare, a vocației muncii, este accentuată acolo unde solidaritatea este scăzută. Pentru ca o societate să poată progresa, ea trebuie să aibă o tradiție foarte puternică, pentru a nu se dispersa. Tradiția este deci condiția progresului”[54].

Legea generală a evoluției a fost ilustrată foarte bine de faimosul sociolog, psiholog și gânditor britanic **Herbert Spencer**, în cele zece volume ce alcătuiesc „Sistemul de filosofie sintetică”. Aici el își propune să formuleze o adevărată teorie a schimbării sociale, pornind de la analogiile dintre societate și organismul biologic, dintre dezvoltarea organică și dezvoltarea socială. Preluând modelul biologiei, el a elaborat un principiu universal al revoluției, conform căruia toate evenimentele din lume se desfășoară după o lege unitară a evoluției. „Evoluția este o integrare de materie însoțită de o disipare de mișcare, în timpul căreia materia trece de la o omogenitate nedefinită, incoerentă,

[52] *Ibidem*, p. 290-291.
[53] *Ibidem*, p. 292.
[54] *Ibidem*.

la o eterogenitate definită, coerentă", subliniind, totodată, importanța factorului secundar, care este „creșterea volumului agregatului social, însoțită, în general, de o creștere a densității"[55]. H. Spencer a fost convins că din legile indestructibilității materiei și conservării energiei se poate obține, pe cale deductivă, conceptul evoluției universale. Principiul evoluției spune că toate evenimentele din natură, inclusiv dezvoltarea culturală, parcurg drumul de la simplu la complex. Cu alte cuvinte, „dezvoltarea, în cea mai simplă și mai generală formă a sa, înseamnă integrarea materiei și, implicit, risipirea mișcării. Disoluția este, dimpotrivă, acceptarea mișcării și, implicit, dezintegrarea materiei"[56].

Funcționalismul consideră societățile mai puțin în istoricitatea lor, cât mai ales sub forma unor structuri, sisteme funcționale, ansambluri echilibrate, societățile având nevoie de liniște și echilibru pentru a exista, a se menține și a progresa. Numai în starea de echilibru și de stabilitate o societate poate funcționa în parametrii normali și eficienți, putându-și îndeplini așteptările funcționale: educație, socializare, reproducere etc. Contradicția observată între analiza schimbării și funcționalism nu trebuie totuși să fie exagerată. Teoria socială a lui **R.K. Merton** corectează, prin luarea în considerație a unor elemente a-funcționale și a unor disfuncții, prin distincția dintre funcțiile latente și funcțiile manifeste, postulatele funcționalismului, care fac din orice societate o structură stabilă, compusă din elemente bine integrate și având o funcție specifică, toate concurând la funcționarea echilibrată a sistemului.

Karl Heinrich Marx și-a fundamentat teoria sa asupra schimbării sociale pe ceea ce a numit *concepția materialistă asupra istoriei*. Potrivit acesteia, ideile sau valorile umane nu sunt

---

[55] Carmen Furtună, *Sociologie generală*, Ed. Fundației România de Mâine, București, 2007, p. 317.

[56] Herbert Spencer, *Sistem de filosofie sintetică*, I, p. 289, apud. Carmen Furtună, *op. cit*., p. 318.

cauza principală a schimbării sociale. Nu conștiința determină modul real în care oamenii își organizează viața lor socială, ci mai curând aceasta este o *„reflectare a vieții lor reale, materiale*". Semnificația fenomenelor sociale nu trebuie căutată în conștiința autorilor lor, ci în ele însele, fiind produsele unui determinism obiectiv, material, similar cu cel care guvernează inclusiv natura. Karl Marx s-a concentrat asupra schimbărilor din vremurile moderne, deşi a scris despre epoci istorice diferite. Două elemente ale vieții sociale ocupă un loc determinant în schimbare: dezvoltarea forțelor de producție și raportul dintre clasele sociale. Conform teoriei lui, fiecărei faze a dezvoltării forțelor de producție îi corespunde un mod de producție și un sistem de raporturi de clasă. Dezvoltarea continuă a forțelor de producție modifică raporturile între clase și condițiile în care ele se opun. Clasa dominantă ajunge să inverseze raporturile și să instaureze o nouă ordine socială.

Sociologul german **Max Weber** susține că nașterea capitalismului occidental nu poate fi explicată doar prin acțiunea forțelor de producție ale societății în diferite țări, ci, în măsura în care societatea capitalistă occidentală reprezintă un tip unic de civilizație, cultură și conduită umană, ea este generată de un *spirit* particular: *spiritul capitalismului.* Acesta reprezintă „un complex de conexiuni din realitatea istorică, prin care le reunim conceptual într-un întreg din punctul de vedere al importanței lor culturale"[57]. Analiza genezei capitalismului occidental poate fi realizată din punct de vedere al istoriei *economiei* sau ca analiză a istoriei *culturii* și *civilizației* occidentale, particularitățile capitalismului occidental dobândindu-și importanța actuală doar prin corelația cu organizarea capitalistă a muncii[58]. Max Weber preferă analiza civilizației occidentale, subliniind că această

[57] M. Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, Ed. Humanitas, București, 2007, p. 35.
[58] *Ibidem*, p. 13.

analiză, chiar atunci când este făcută din punct de vedere economic, trebuie să *releve* „originea organizării raționale a muncii libere”, pe care se bazează capitalismul occidental[59].

Potrivit lui Max Weber, orice schimbare din societate se poate înfăptui prin forță sau prin crearea unui „climat cultural” favorabil respectivei schimbări. În cazul în care aceasta nu se produce natural, ci cu ajutorul forței, printr-o revoluție socială, schimbarea este reală, dar cu condiția ca ea să fie garantată sau legitimată cultural[60].

Sociologul american **Talcott Parsons**, care a analizat procesele de diferențiere, afirmă că schimbarea se realizează prin diferențierea de subsisteme, prin emanciparea economiei și a tehnologiei, ce se constituie în sferă autonomă, procese care, derulându-se cu inevitabile dezechilibre și adaptări, sugerează o evoluție generală, în care se însumează dezvoltarea, diferențierea și integrarea. Același autor afirmă că o tendință fundamentală a societăților moderne este aceea de a substitui relațiilor de tip particular, relații de tip universalist. Această „tendință fundamentală” este solidară cu legea sa referitoare la „nuclearizarea familială”, concomitentă cu procesul industrializării. În societatea industrială, locurile de muncă și, în general, statuturile nu mai sunt transmise, ci dobândite; ele nu mai trebuie să fie atribuite conform unor poziții familiale fixate ereditar, ci pe baza unor criterii universaliste; școala devine locul în care se dobândește o pregătire. Așadar, familia nu mai îndeplinește decât o funcție limitată, atribuțiile sale fiind reduse de exigența modernă legată de mobilitate, de participarea colectivă la valori de educație comune și de acceptarea universală a unor principii identice de promovare[61].

În lucrarea *Locul dezordinii*, sociologul francez **Raymond Boudon**, bazându-se pe o clasificare a teoriilor schimbării ilustrate

[59] Ion Ungureanu, *op. cit.*, p. 206.
[60] *Ibidem*.
[61] Carmen Furtună, *op. cit.*, p. 318-319.

cu numeroase exemple, realizează o critică pertinentă a fenomenului. În afara teoriilor ce se bazează pe o entitate transcendentă – umanitatea (Comte), istoria (Marx), societatea (Durkheim) -, din care ele par a-și extrage o validitate universală, acest ansamblu cuprinde și teorii, dintre care unele urmăresc să stabilească „legi condiționale”, iar altele „legi structurale” ale schimbării. Iată cele patru tipuri de teorii ale schimbării sociale evidențiate de R. Boudon[62]:

Teoriile schimbării sociale		
Tipuri	**Definiții**	**Exemple**
Tipul I	Cercetarea tendințelor	- Parsons: tendință spre universalism - Comte: cele trei stadii - Rostow: etapele creșterii
Tipul al II-lea	a. Legi condiționale b. Legi structurale	- Parsons: industrializare → familie nucleară - Dahrendorf: industrializare → disiparea conflictelor de clasă - Nurske: cercul vicios al sărăciei - Bhaduri: caracterul reproductiv al relațiilor de producție semifeudale
Tipul al III-lea	Forme ale schimbării	- Triada hegeliană - Kuhn: revoluțiile științifice
Tipul al IV-lea	Cauzele schimbării	- Weber: etica protestantă - McClelland: realizarea

[62] R. Boudon, *La place du desordre. Critique de théories de changement social*, PUF, Paris, 1984, p. 31.

Pitirim Sorokin și Arnold Toynbee, recunoscând existența proceselor liniare, atrag atenția asupra proceselor ciclice ce caracterizează societățile umane. În lucrarea sa *Dinamica socială și culturală*, Pitirim Sorokin face o distincție între trei tipuri de cultură, o fază ideatică, una idealistă mixtă și o fază senzualistă și precizează că există două aspecte: unul interior și altul exterior al culturii. Primul este cel al explicației interioare, domeniul spiritului, al valorilor și al semnificațiilor. Al doilea este domeniul fizic sau organic al obiectelor, evenimentelor și procedeelor interioare. Aceste fenomene exterioare nu aparţin unei civilizaţii decât în calitate de manifestări interioare. În realitate, orice interpretare a faptelor mentale sau sociale implică înţelegerea aspectului lor intern şi nu este posibilă fără o astfel de comprehensiune. Cu cea de-a treia fază nu se încheie evoluția societăților, ci ele se repetă ciclic[63].

Sorokin oferă câteva principii[64] pentru explicarea schimbărilor imanente: „Principiul imanentului Generației de consecințe" – datorită existenței și activității sale, schimbarea este inevitabilă; „Principiul autodeterminării imanente a destinului sistemului" – prevede că sistemul socio-cultural trece prin unele forme și faze, în timp ce activitățile destinului său sunt determinate de sistem; „Principiul Sinelui Imanent ca sinteză a Determinismului și Indeterminismului" – sistemul este autodeterminant în timp ce el apare, dar determinist când autonomia sa se încheie, iar condițiile externe influențează sistemul, „Principiul gradelor diferențiale de sine. Determinarea și apărarea pentru diverse sisteme socioculturale" – prevede tipul, circumstanțele și imunitatea acestuia față de mediul ce influențează sistemul.

La rândul său, Arnold Toynbee afirmă că civilizațiile trec succesiv tot prin trei faze: de creștere, de stabilitate și de decadență[65]. Acest proces este, la rândul lui, ciclic.

[63] Ion Ungureanu, *op. cit*, p. 253-254.

[64] Pitirim Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, Porter Sargent Publisher, Boston, 1957, p. 639 - 641.

[65] Arnold Toynbee, *Idei contemporane. Oraşele în mişcare*. Ed. Politică, Bucureşti, 1979.

Dintre teoriile actuale culturaliste, care pun accentul pe *idei, credințe, valori*, cea a lui **McClelland** oferă un loc central în analiza schimbării. Motivația reușitei este considerată elementul fundamental al spiritului întreprinzător, ce determină dezvoltarea economică, iar această nevoie de reușită variază de la o societate la alta, de la o epocă la alta[66].

Analizate în ansamblu, modelele sistemice ale schimbării au următoarele efecte: migrația sau depopularea, apariția inegalităților și emergența legăturilor de prietenie, specializarea și diferențierea meseriilor, declinul economic al familiei și atribuirea de noi funcții școlii, schimbarea granițelor și a relațiilor dintre sistemul politic și cel economic, controlul vieții private și a familiei de către guvernele totalitare sau efecte asupra mediului, cum ar fi pandemii, dezastre ecologice etc[67].

I. 3. Factori ai schimbării sociale

Schimbarea socială nu se produce de la sine, ci este determinată de o serie de factori, pe care vom încerca să-i prezentăm, într-o manieră cât mai concisă. David Bornstein observa inspirat și extrem de simplu, printr-un joc de cuvinte: „Every change begins with a *vision* and a *decision*"[68]. Orice model de analiză a schimbărilor sociale se concentrează pe căutarea unui factor sau complex de factori, care determină dinamica societăților. O multitudine de teorii insistă pe unul sau altul dintre acești factori, ce pot fi endogeni sau exogeni, în raport cu sistemul sau subsistemul social analizat.

[66] Cf. Carmen Furtună, *op. cit.*, p. 318-319.
[67] Cf. Horațiu Rusu, *op. cit.*, p. 28.
[68] Cf. David Bornstein, *How to change the world:Social Entrepreneurs and the Power of New Ideas*, Oxford University Press, USA, 2007, p. 11-12.

O serie de întrebări au traversat istoria sociologiei ultimilor 150 de ani, numeroși cercetători întrebându-se: ce se schimbă, de fapt? Cum are loc schimbarea? Care este direcția și ritmul ei? Ce face posibilă schimbarea? Pentru ce are loc ea și care sunt principalii factori ai schimbării? Care sunt costurile și beneficiile schimbării?

Pentru a răspunde la prima și poate cea mai importantă întrebare, legată de ceea ce se schimbă în societate, pornim de la structura socială în ansamblul ei și/sau de la componentele acesteia. O pondere însemnată o au instituțiile sociale și relațiile dintre ele. Tendința actuală este de a se insista pe schimbarea culturală, cea care poate pune în evidență variațiile ce afectează sistemul social și subsistemele acestuia. Atunci când se fac referiri la schimbarea culturală, se are în vedere îndeosebi înțelesul sociologic al culturii, preluat din antropologie, ca și modele culturale înțelese ca modele de viață a unor grupuri sociale distincte sau la cele dominante pentru o anumită societate dintr-un anumit timp. O astfel de strategie analitică este utilă și pentru analiza schimbărilor din România postcomunistă.

Cele mai importante schimbări la nivelul familiei, de exemplu, în calitatea ei de instituție universal umană, care face parte din categoria realităților primare sau fundamentale, pot fi rezumate astfel, după însemnările profesorului Ioan Mihăilescu: în ceea ce privește relația familie-societate, semnalăm scăderea importanței funcției economice a familiei, apoi laicizarea și dezinstituționalizarea parțială a familiei; amintim emanciparea femeii, preluarea unor funcții familiale de către societate, diminuarea relațiilor de rudenie și vecinătate, diminuarea controlului comunitar asupra comportamentelor demografice, creșterea bunăstării materiale a familiilor, creșterea preocupărilor familiale față de problemele sociale, extinderea experiențelor sexuale premaritale la tinerii necăsătoriți; controlul fecundității, extin-

derea coabitării premaritale, extinderea celibatului definitiv și a menajelor de o singură persoană, și, în cele din urmă, creșterea permisivității sociale și a toleranței părinților față de comportamentele premaritale ale tinerilor[69].

În ceea ce privește modalitatea în care are loc schimbarea, precum și direcția schimbării, acestea nu pot fi puse în evidență decât apelând la decriptare istorică. Direcția schimbărilor este câteodată evidentă, dar în numeroase cazuri, nu. Linia de demarcație dintre analiza critică și filozofia socială este neclară și provoacă deseori confuzie. Direcția poate fi apreciată fie din unghiul de vedere al proiectelor sociale, fie din cel al dezirabilității sociale sau politice. Fiecare sociolog dispune de o interpretare a schimbării sociale, ce decurge din obiectele studiate. Concluziile depind tocmai de aceste puncte diferite de pornire sau de la aspectele diferite pe care le cercetează.

Studiile legate de schimbarea socială au condus la identificarea de către profesorul Universității din Metz, Gustave Nicolas-Fischer, a două categorii de factori: endogeni și exogeni. *Factorii endogeni* includ domeniul, valorile sau preferințele colective care, într-o anumită societate, justifică sau descalifică un anumit comportament. Astfel, un sistem de valori determină schimbarea în două direcții: fie o poate stabiliza și integra într-o ordine socială, fie o poate împiedica. *Factorii exogeni* sunt elementele perturbatoare care obligă grupurile și instituțiile să dezvolte noi răspunsuri adaptive, astfel încât creșterea populației sau scăderea nivelului de trai poate deveni destabilizatoare, necesitând recombinarea elementelor în prezent. Factorii exogeni și endogeni nu sunt în realitate entități separate, orice schimbare fiind determinată de factori de tip endogeni – exogeni[70].

---

69 Ioan Mihăilescu, *Familia în societățile europene*, Ed. Universității din București, 1999, p. 40.

70 Gustave Nicolas-Fischer, *La Dynamique de Social. Violence, Pouvoir, Changement*, Ed. Dunod, Paris, 1992, p. 167.

Principalele forme de schimbare rezultate din combinarea celor două tipuri de factori sunt, potrivit aceluiași universitar, următoarele:

- *Schimbarea la nivel individual*, care desemnează modificări la nivelul caracteristicilor personale ale individului;

- *Schimbarea treptată*, care indică mutații graduale în interiorul structurii sociale;

- *Schimbarea radicală*, care presupune o redistribuire a componentelor sistemului social;

- *Schimbarea culturală*, care reflectă modificările credințelor și a comportamentelor membrilor unei societăți.

Aceste aspecte diferite ale schimbării sunt, de obicei, grupate în două forme principale: *schimbarea atitudinilor*, pe de o parte, și *schimbarea socială*, pe de altă parte, de multe ori acestea fiind tratate separat, una de către psihologie, iar cealaltă de către sociologie[71].

Toate societățile sunt, prin definiție, eterogene. Valorile, modalitatea de înțelegere și de transpunere în act, interesele, clasele, sunt într-un conflict nedeclarat, din cauza resurselor limitate, a obiectivelor și a modului de acțiune. Nevoia de schimbare este o constantă, în vederea realizării ordinii și a bunăstării. Schimbarea socială este uneori completată de *controlul social*, deoarece nu toate grupurile sunt în consens în ceea ce privește caracterul dezirabil al forței dominante, ele acționând în direcții diferite. Instituții precum Biserica, Școala, industria, armata, familia sau unele partide politice „fac totul ca să mențină controlul social ca forță dominantă. În aceste grupuri, exigența de continuitate, necesitatea de a transmite practici și valori, nevoia de a prezerva relațiile ierarhice duc la o supraveghere constantă a comportamentului individual și la o vigilență nu mai puțin constantă pentru prevenirea sau eliminarea devianței când aceasta

[71] *Ibidem*, p. 168.

intervine"[72]. Pe de altă parte, există o serie de domenii caracterizate de o dinamică continuă, cum ar fi știința, tehnologia, arta, moda și divertismentul, condiționate mereu de nou, a căror existență este definită de originalitate. „În aceste domenii, originalitatea, conflictul de opinii, căutarea de idei și tehnici noi fac parte din valorile superioare și cel mai bine recompensate. Mobilul este înnoirea și înlocuirea a ceea ce există și recunoașterea individualității fiecărei contribuții și a fiecărei poziții"[73].

Paradoxal, agenții schimbării tind spre zone de control social, în cadrul cărora se legitimează și își fixează poziția cucerită. E vorba de punctul de care se fixează în vederea, întâi, a explicării mecanismului de schimbare, a forțelor interne ce l-au animat, a proiectului concretizat și a formei de control câștigate, și, apoi, de pregătirea noului act în cadrul procesului de schimbare. „Echilibrarea delicată între dorința de schimbare constantă și nevoia de dezvoltare a unor noi mijloace de a stăpâni schimbarea își găsește o ilustrare în subdivizarea neîncetată a disciplinelor științifice, valul nesfârșit de noi periodice, crearea regulată a unor noi așezăminte de cercetare, progresul relativ rapid de la periferia spre centrul comunității științifice, toleranța față de indivizi și subgrupuri marginale și severitatea cu care sunt judecate lucrările publice"[74].

Ritmul schimbării este unul din aspectele de care sociologia s-a interesat cu precădere. În cazul oricărei schimbări, referirile la viteza cu care se realizează acestea constituie o prioritate deopotrivă atât pentru sociologii care analizează acest fenomen, cât și pentru instituțiile politice sau pentru oamenii obișnuiți. Între societăți, dar și între diferite comunități, există deosebiri

---

[72] Serge Moscovici, *Influență socială și schimbare socială*, Ed. Polirom, Iași, 2011, p. 119.
[73] *Ibidem*, p, 120.
[74] *Ibidem*, p, 121.

mai mici sau mai mari, determinate de o multitudine de factori, începând cu cei macrosociali și macrostructurali, de genul condițiilor naturale, socio-economici sau culturali și terminând cu cei microstructurali, cu un pronunțat caracter probabilist.

O privire atentă asupra fenomenului ne ajută să identificăm pe lângă formele, agenții și ritmul schimbării și o serie de caracteristici ale schimbării sociale, pe care le prezentăm într-o formă sintetică:

1. Schimbările sociale sunt inevitabile și apar tot timpul. Procesul poate fi imperceptibil, dar poate fi și cumulativ, adică este foarte posibil ca procesele schimbării sociale să nu fie percepute cu ușurință, deși au loc întotdeauna.

2. Schimbările sociale sunt prezente în fiecare societate umană, sunt un fenomen universal. Nu există societate statică și neschimbată. Toate societățile sunt susceptibile la schimbări sociale.

3. Schimbarea are loc atât la nivel micro, cât și la nivel macro. Schimbarea socială se referă cel mai adesea la schimbări vizibile ale fenomenelor sociale, dar nu trebuie să pierdem din vedere faptul că micile schimbări în relații și în grupurile mici se cumulează și devin semnificative social.

4. Schimbările sociale sunt contagioase. Influența schimbării într-un domeniu sau aspect al societății poate avea un impact asupra altor domenii conexe sau asupra altor zone sau țări.

5. Schimbarea socială poate fi rapidă / revoluționară sau lentă / evolutivă.

6. Schimbările sociale sunt detectabile și măsurabile. Modificările pe termen scurt sunt ușor de observat și măsurate, spre deosebire de modificările pe termen lung, care sunt de obicei măsurate retrospectiv.

În decursul timpului, societățile capitaliste liberale s-au constituit în model dezirabil pentru orice societate contemporană. Aceste societăți aparțin unui spațiu geografic și social bine deter-

minat, cel european, și, prin extensie, nord-american. Între societățile aflate în acest spațiu și cele din alte zone există deosebiri culturale marcante sau, cum a fost numit, „decalaje culturale". Dar și în interiorul spațiului european se remarcă diferențieri notabile, cauzate de evoluția istorică și culturală diferită. Din acest motiv, atât modalitățile de schimbare, cât și ritmul schimbărilor nu poate fi identic în Franța, Germania sau Anglia cu cel din România, Turcia sau Grecia. La noi, Constantin Dobrogeanu-Gherea a vorbit la începutul secolului XX despre *Legea orbitării* sau *Legea evoluției societăților înapoiate* - o generalizare teoretică a evoluției istorice concrete, specifice societății românești în perioada transformării ei capitaliste. „Țările rămase în urmă intră în orbita țărilor capitaliste înaintate; ele se mișcă în orbita acelor țări, și întreaga lor viață, dezvoltare și mișcare socială e determinată de viața și mișcarea țărilor înaintate, e determinată de epoca istorică în care trăim, de epoca burghezo-capitalistă. Și această determinațiune a vieții mișcării sociale a țărilor înapoiate prin cele înaintate este însăși condiția necesară de viață"[75].

Decalajul cultural se concretizează în raporturi precum cele dintre național / regional și internațional / global. În țările capitaliste, formele sociale urmează fondului social, în țările înapoiate sau semi-dezvoltate, fondul social e cel care urmează formelor sociale. În condițiile actuale de globalizare, aceste decalaje se mențin și unele chiar se accentuează.

Societatea este alcătuită din părți constitutive cunoscute sub numele de *instituții sociale*, toate îndeplinind funcții specifice pentru stabilitatea și creșterea societății. Toate instituțiile societății reprezintă surse sau agenți ai schimbării sociale, după cum urmează:

---

[75] Constantin Dobrogeanu-Gherea, *Neoiobăgia. Studiu economico-sociologic a problemei noastre agrare*, Ed. Librăriei SOCEC&Comp, Societate Anonimă, București, 1910, p. 31.

1. Economia. Prin intermediul sistemului economic, omul și societatea își îndeplinesc nevoile de bază legate de hrană, adăpost și îmbrăcăminte, oferă mijloacele tehnologice prin care societatea se adaptează la mediu, apoi generează schimbări masive prin exploatarea resurselor de mediu, în căutarea creșterii profitului, a satisfacerii nevoilor și a dezvoltării societății.

2. Statul. Conducerea țării, respectiv guvernul, inițiază schimbări ghidate și planificate, deoarece stabilește agenda și direcția societății. Ajută societatea să-și atingă obiectivele stabilite și să realizeze schimbări sociale prin promulgarea de legi, politici publice, proiecte de dezvoltare, furnizarea de facilități sociale etc.

3. Religia. Rolul religiei ca instrument de schimbare socială este incontestabil, deoarece aduce atât schimbări pozitive, cât și negative. De exemplu, războaiele religioase și extremismul trăit în lumea noastră sunt ramuri ale intoleranței religioase. Lucrarea lui Max Weber despre etica protestantă și spiritul capitalismului este un exemplu clasic al rolului religiei în schimbarea socială.

4. Educația este un veritabil agent de schimbare socială, deoarece ajută la emanciparea maselor și eliberarea lor din sărăcie, superstiție, dogmatism etc. Le deschide orizontul și afectează pozitiv atitudinile, valorile și credințele, oferindu-le o mai bună înțelegere a mediului lor și a societății. Educația oferă condițiile și premisele potrivite pentru ca schimbările sociale să aibă loc.

5. Mass-Media este un catalizator al schimbărilor sociale. De asemenea, mass-media este un instrument pentru educația de masă și ajută la răspândirea ideologiei schimbării. Pe măsură ce lumea se micșorează ca urmare a globalizării, mass-media prezintă și distribuie noi și noi trăsături culturale, tehnologii și informații diverse din întreaga lume prin internet, televiziune și

presa scrisă, care sunt răspândite și difuzate instant până în cele mai îndepărtate țări.

În ceea ce privește factorii popriu-ziși ai schimbărilor sociale, încercăm o subliniere a lor apelând la o schemă a sociologului britanic Morris Ginsberg, președinte fondator al Asociației Sociologice Britanice în anul 1951, ce însumează de la factori macrosociali, până la cei psihosociali. Autorul enumeră următorii factori:

a. dorințele conștiente și deciziile voluntare luate de indivizi;
b. actele individuale modificate de condițiile sociale;
c. schimbările structurale și tensiunile pe care le generează;
d. influențele exterioare, respectiv contactele culturale sau aculturația;
e. personalitățile și grupurile excepționale;
f. divergențele sau alianțele dintre diferite forțe sociale;
g. evenimentele fortuite;
h. existența unui proiect sau a unor proiecte comune ce vizează schimbarea[76].

Generalizând, identificăm trei mari categorii de factori, care însumează factorii structurali și factorii culturali, interni și externi. În general, teoriile schimbării analizează și exprimă amplificarea sau accentuarea unui factor sau a unui caracter. Cei trei factori care au influențat constant schimbarea socială sunt: mediul natural fizic, organizarea politică și factorii culturali[77]. La aceștia se poate adăuga factorul economic și factorul demografic: dezvoltarea pieței de capital, urbanizarea agresivă, exodul ruralilor, malnutriția și explozia natalității, toate acestea ocupând un loc deloc neglijabil în analiza schimbării sociale[78].

[76] Morris Ginsberg, *Essays in Sociology and Social Philosophy*, vol. I, Penguin Books, 1968, p. 154-162.
[77] Anthony Giddens, *Sociologie*, Ed. ALL, București, 2001, p. 560-562.
[78] Sabina-Adina Luca, *Identitatea socioculturală a tinerilor*, Ed. Institutul European, Iași, 2010, p. 19.

1.3.1. Mediul natural fizic

În primul rând, *mediul natural* are efecte majore asupra evoluției și organizării sociale. Această realitate iese cel mai mult în evidență acolo unde oamenii trebuie să-și organizeze viața de zi cu zi în funcție de condițiile naturale. Orice modificare pozitivă sau negativă a condițiilor climaterice sau a mediului înconjurător are repercusiuni evidente și se traduce în stilul de viață al oamenilor care ocupă un anumit teritoriu. Spre exemplu, populațiile care trăiesc în țările nordice sau aproape de cei doi poli ai pământului, unde zilele sunt scurte iar nopțile lungi, iernile geroase și lungi, dezvoltă un stil de viață aparte și urmează modele de viață diferite față de populațiile din zona mediteraneană sau din Africa. Locuitorii zonelor montane, aflați în arii mai izolate, dacă nu chiar extreme, lipsiți de anumite resurse, de căi eficiente de transport și de comunicare, sunt în situația de a trăi mai izolat față de cei din zonele de câmpie sau șes. Ritmul și dinamica schimbării vor avea acolo valori sensibil diferite, dacă nu vor lipsi chiar pentru perioade îndelungate. Cu toate acestea, oamenii sunt capabili să domine mediul înconjurător și să dezvolte o producție eficientă și de durată, care influențează fără doar și poate nivelul și natura schimbării sociale.

1.3.2. Organizarea economico-politică

Factorul politic joacă un rol deosebit de important în producerea schimbărilor în societate. Factorul politic poate controla teritorii sau resurse, poate iniția și promova legi de organizare a diferitelor instituții publice sau implementarea unor programe sociale pentru tineri, șomeri, pensionari sau minorități. Pe de altă parte, tot în sfera factorilor politici intră *cetățenii* organizați în diverse mișcări sociale, cum ar fi sindicatele, mișcările feministe sau ecologiste, ONG-uri etc, dar și *difuziunea culturală*, acel

fenomen de trecere a unui element cultural dintr-o societate, țară sau cultură în alta, ca urmare a contactului între cele două societăți (ocupație militară, colonialism, migrație etc.), cu consecințele lor directe sau indirecte, intenționate sau neintenționate, mai mult sau mai puțin vizibile.

Procesul globalizării se numără printre cele mai importante schimbări sociale cu care ne confruntăm în prezent. Globalizarea este văzută ca o forță pozitivă[79], la baza căreia stă ideea de integrare progresivă a economiilor și societăților. Ea este un fenomen complex, ce se manifestă la diverse niveluri, „un proces sau o serie de procese ce extind cadrul de manifestare a schimbării sociale la nivelul întregului mapamond"[80]. Fenomenul globalizării este marcat de intensificarea la cote greu de evaluat și de transpus în cuvinte a interconexiunilor sociale, economice, politice și culturale la nivel mondial, de interdependența la scară globală și de transformarea cu rapiditate a vieții umane. În același timp, nu toată lumea experimentează globalizarea în același mod. Pentru unii, ea extinde nelimitat oportunitățile și stimulează prosperitatea, în timp ce pentru alții, ea generează sărăcia și lipsa de speranță. Mijlocul prin care se promovează în vremea noastră globalizarea, pe care mulți o leagă de economie, este tehnologia. „În zilele noastre, informatica și internetul, mai ales, au adus în avanscenă un nou mod de viață. Au făcut posibilă existența unei societăți instabile, care poate să se constituie în afara spațiului și care să aibă în vedere numai dinamica timpului; o societate care nu mai este unidimensională, ci adimensională. Astfel, orice manifestare economică, politică sau de alt ordin poate să se realizeze într-un anume timp, fără să se găsească în vreun spațiu

[79] Comisia Europeană, *Document de reflecție privind valorificarea oportunităților legate de globalizare* (10 mai 2017), https://ec.europa.eu/commission/sites/beta-political/files/reflection-paper-globalisation_ro.pdf (12.10.2019).
[80] Horațiu Rusu, *op. cit.*, p. 32.

concret. Poate fi realizată de către oameni care comunică între ei, fără să aibă vreo legătură unii cu alții”[81].

Trebuie făcută o demarcație între noțiunea de globalizare şi cea de mondializare, adeseori confundate sau folosite greșit. Mondializarea este o mişcare amplă, care nu include liberalizarea, ci reprezintă mai degrabă declararea unei instituții ca fiind de importanță globală sau a unui teritoriu specific – oraş sau stat – ca teritoriu internaţional, mondial, cu responsabilităţi şi drepturi la scară internaţională. Gobalizarea se constituie, cum spuneam mai sus, ca proces sau un ansamblu complex de procese, dar care are ca obiectiv „realizarea integrării internaţionale la nivel economic, militar, politic, socio-cultural şi de securitate, conducând la uniformizarea nivelului de trai şi de dezvoltare la scară planetară”[82].

Globalizarea marchează domeniul securității (securitatea unui stat depinde tot mai mult de acordurile internaționale pe care le are), al comunicațiilor (internetul și mass-media au anulat problema distanțelor dintre oameni și al circulației informației), cel economic (companiile transnaționale fac să circule la nivel mondial capitaluri, bunuri și tehnologii) și cel legat de conștiință și de comportamentele politice (politica internațională orientată spre conlucrarea marilor puteri a produs în lume al treilea val al democratizării)[83]. Acest „fenomen social total”[84] nu este doar o caracteristică a timpului nostru, cu efecte relative pentru anumite

[81] Georgios Mantzaridis, *Globalizare și Universalitate*, Ed. Bizantină, București, 2002, p. 11.

[82] Isac Claudia și Ecobici Nicolae, *Efectele Globalizării*, în http://www.utgjiu.ro/revista/ec/pdf/2007-01/8_Isac%20Claudia%20.pdf (12.10.2019).

[83] Andrei Marga, *Religia în era Globalizării*, Ed. Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 2003, p. 14-15.

[84] Ioan I. Ică Jr, *Globalizarea – mutații și provocări*, în Ioan I. Ică Jr. și Germano Marani (Coord.), „Gândirea socială a Bisericii”, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 481.

zone ale lumii, ci este o remodelare profundă a structurii sociale, „o gigantică mutație civilizațională, care traumatizează societățile și intimidează inteligențele, manifestându-se printr-o ruptură tot mai evidentă atât cu ierarhiile de valori ale culturilor tradiționale, cât și cu valorile modernității occidentale *clasice*, față de care apare ca o neliniștitoare și inclasabilă post-modernitate”[85].

Globalizarea însă nu se întinde numai la nivel macroeconomic, ci pătrunde și în toate structurile microsociale, până în însăși persoana umană, insuflând o mare preocupare pentru valorile materiale. Preocuparea aceasta a existat, desigur, și în trecut. În vremea noastră, însă, a câștigat o autoritate mondială de necontestat. Astăzi, toate par a se reduce la bani. Patria, religia, conștiința, tot ceea ce are sau de care are nevoie omul, chiar și omul însuși, în integralitatea sa, este apreciat material. Spiritul financiar paralizează omul din punct de vedere moral și-l transformă în primitor pasiv al evoluțiilor exterioare. În felul acesta, suntem duși nu de puține ori la periferia moralității.

Oricare ar fi domeniile (economic, cultural, religios, politic sau social) și modurile paradigmatice de abordare a fenomenului globalizării, în fiecare putem regăsi câteva idei fundamentale: globalizarea este un proces de „răspândire a modernității” de la centru spre periferie; globalizarea e un proces de uniformizare, care își are originile la periferia imperiilor, în speță în colonii; globalizarea e un proces ce are la bază o dezvoltare a diferitelor arii culturale de tip „modernizare Occidentală”, dar independentă, endogenă; globalizarea este un „proces” de creare a unei culturi globale, care e fie omogenă și universală, fie doar un cadru general pentru culturile particulare[86].

Din păcate, globalizarea, în forma actuală, generează schimbare, însă cu un preț foarte mare. Ea aduce fragmentarea şi

[85] *Ibidem.*

[86] Horațiu Rusu, *op. cit.*, p. 33.

slăbirea coeziunii sociale, sărăcie, dezastre ecologice, distrugerea sistemului clasic de ierarhizare a valorilor, creşterea inegalităţilor pe plan intern şi extern, „ce conduc nu la împlinirea persoanei, ci la împlinirea unei entităţi străine, degradate şi aducătoare de moarte spirituală, de tipul ideologiilor universalizării cosmopolite". Acestea sunt idolatrii, expresii ale impersonării, ale instaurării acelei entităţi străine înlăuntrul omului, de unde-i dictează fapte străine de adevărul firii şi al fiinţei îndumnezeite"[87].

Pe de altă parte, problemele fundamentale cu care se confruntă viaţa socială, cum ar fi împiedicarea distrugerii unor ecosisteme, limitarea spaţio-temporală a unor conflicte armate, migraţia, terorismul, sărăcia sau crizele economice nu îşi pot găsi o rezolvare decât printr-o abordare globală. Bineînţeles, la aceşti factori se pot adăuga mulţi alţii, însă utilizarea acestei scheme minimale facilitează o abordare eficientă şi poate conduce la o analiză concretă, explicând în cea mai mare parte cum şi de ce a fost posibilă schimbarea.

1.3.3. Factorii culturali

Factorii culturali au o influenţă semnificativă în declanşarea schimbării sociale. În această direcţie putem circumscrie efectele produse asupra societăţii de religie, mass-media, invenţii, descoperirile ştiinţifice, difuziunea culturală, etc. Asupra primilor doi factori culturali amintiţi vom insista în cele ce urmează.

1.3.3.1. Religia

Religia este un fenomen social de maximă importanţă şi o realitate de neocolit. Ea este „un ansamblu de limbaje, sentimente, comportamente şi semne"[88]. Totodată, ea reprezintă

---

[87] Ilie Bădescu, *Noopolitica. Sociologie noologică. Teoria fenomenelor asincrone*, Ed. Mica Valahie, Bucureşti, 2006, p. 502.

[88] Andra Seceleanu, Mihaela Rus, *Societate şi comunicare*, Ed. Fundaţiei Andrei Şaguna, Constanţa, 2005, p. 303.

„legătura conștientă și liberă a omului cu Dumnezeu, o stare sufletească și, în același timp, o sumă de acte și atitudini morale, rituri, ceremonii și practici”[89]. Credința trăită este, bineînțeles, multiformă, iar căile către divinitate sunt multiple. Întotdeauna, sentimentul religios presupune prezența unui raport, a unei legături între om și Dumnezeu, care, în același timp și în mod paradoxal există, însă trebuie refăcută mereu. De altfel, chiar termenul „religie” derivă din latinescul *religare*, care se referă tocmai la relația amintită. Acest raport se realizează între două persoane, oarecum asimetrice: omul – ființă mărginită și Dumnezeu – spirit, etern, atot-știutor și atot-puternic, personalitate absolută, omniprezent, unitar, bunătate, dreptate, fidelitate și libertate absolută, infinit, avându-și în Sine însuși cauza și principiul propriei sale existențe[90]. Diferența ontologică și axiologică principială dintre cele două orizonturi sporește forța sentimentului.

Religia a fost privită de către sociologi ca o teorie „pre-sociologică” a societății. Ea nu este doar o formulare intelectuală a cerințelor de bază ale ordinii sociale. „Religia și-a îndeplinit funcțiile sociale prin mobilizarea unei dispoziții evaluative și afective și prin răspândirea de motivații adecvate, înglobând astfel un spectru foarte larg de experiențe umane. A avut afinități cu arta și cu poezia, de fapt cu tot ceea ce, în universul uman, ține de imaginație și creație. A stimulat, canalizat și reglementat emoțiile umane fundamentale. A stârnit o mulțime de reacții, precum simpatie, altruism sau dragoste, insuflând sau sugerând deziderate de amănunt și adeseori de subtilitate, care au modelat comportamentul uman. Toate acestea s-au

---

[89] Irineu Mihălcescu, *Dogmele Bisericii Creștine Ortodoxe*, Ed. Episcopiei Romanului și Hușilor, 1994, Vol. I, p. 5-6.

[90] Vezi la Dumitru Stăniloae „Atributele lui Dumnezeu”, în *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. I, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1996, p. 115-190.

focalizat într-o măsură mai mare sau mai mică, în activitatea religioasă, iar religiile au prescris îndeobște cum trebuiau să evalueze oamenii diversele aspecte ale experienței și existenței umane (…) Semnificația sociologică a religiei rezidă mai mult în furnizarea de categorii și simboluri care facilitează simultan înțelegerea de către om a coordonatelor vieții sale și sporesc capacitatea sa de a le evalua și de a le face față din punct de vedere emoțional"[91].

Spre deosebire de Durkheim și de Marx, Max Weber insistă asupra legăturii dintre religie și schimbare socială. El consideră că religia nu este în mod necesar o putere conservatoare; dimpotrivă, mișcările care au fost inspirate religios sau au avut un fundal religios au determinat schimbări majore în societate. Reforma protestantă din secolul al XVI-lea a schimbat „valorile ultime" ale civilizației occidentale și a influențat generos perspectiva capitalistă a Occidentului modern, impunând ethosul religiei protestante, în care noțiunea de *chemare* devine centrală. „Chemarea" presupune „vocație", o misiune și o „profesie", iar ceea ce Dumnezeu pretinde omului este *datoria*, ce constă în exercitarea constantă, eficientă și metodică a unei meserii utile, cu scopul de lucra pentru „creșterea Împărăției lui Dumnezeu pe pământ", singura șansă pe care o mai are omul pentru a putea spera să obțină grația divină[92]. „Valorile ultime" ale oricărei civilizații sunt însă cele care se referă la *datoria* omului în lume și ele sunt, de regulă, cristalizate într-o religie[93].

Concret, religia este considerată o forță pozitivă în societate și își face simțită prezența prin faptul că este *liantul* care consolidează un grup, oferindu-i un ansamblu comun de va-

[91] Bryan Wilson, *Religia din perspectivă sociologică*, Ed. Trei, București, 2000, p. 20-21.
[92] M. Weber, *Etica protestantă...*, p. 62 -63.
[93] Ion Ungureanu, *op cit.*, p. 208.

lori și de norme. Émile Durkheim sublinia că „funcția religiei este aceea de a afirma superioritatea morală a societății asupra membrilor săi, menținând solidaritatea societății"[94]. Joachim Wach împărtășește convingerea lui Durkheim și consideră că „o religie trebuie să creeze și să întreţină relații sociale prin însăși natura sa"[95]. În ceea ce priveşte asigurarea coeziunii sociale, religia se manifestă ca o forţă unificatoare în cadrul societăţii, oferind o sumă de idei, valori şi norme în jurul cărora oamenii pot forma o identitate comună. Religia are caracter unificator, stabilind un limbaj comun. Cultul, învăţătura de credinţă, externalizarea credinţei prin faptă – „credinţa dacă nu are fapte e moartă în ea însăşi" (Iacov 2, 20) – perpetuează un set de experiențe, reiterează actele exemplare ale vieților sfinților în spațiul secular contemporan, reduc incertitudinea şi anxietatea oamenilor în raporturile cu Dumnezeu, menţinând şi transmiţând de la o generaţie la alta valori şi sentimente de care depinde organizarea societății.

Funcţia de sens a vieţii. Religia a marcat încă de la apariţia ei sistemul vieţii în comunităţile primitive, dar ea nu a încetat să funcţioneze cu aceeaşi finalitate şi astăzi. Sistemul religios subliniază mereu centralitatea religiei în viaţa cotidiană şi dimensiunea ei spirituală, pe care omul e chemat să o descopere şi să şi-o asume. O astfel de înclinaţie diminuează unele efecte negative generate de convulsiile şi zădărniciile cotidianului nivelator. Fericirea şi firescul uman, împlinirea personală şi progresul societăţii nu ţin numai de factorul numit civilizaţie. Se cunoaşte faptul că sensul vieţii e definit în adevăr cu privirea îndreptată spre cer şi că echilibrul spiritual e orchestrat mai degrabă de dinamica vieţii spirituale şi de intimitatea omului

[94] Emile Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*, Ed. Polirom, Iași, 1995, p. 54.
[95] Joachim Wach, *Sociologia religiei*, Ed. Polirom, Iași, 1997, p. 51.

cu Dumnezeu decât de exterioritatea acaparatoare şi simplificatoare, oricât de influentă, strălucitoare şi originală ar fi lumea. Fără această intimitate a omului cu Creatorul său, fără acest dialog, autenticitatea şi salvarea ontologică e urmărită de eşec. Împotriva conformismului social şi a lenei existenţiale – obstacole majore în faţa împlinirii ontologice, omul e chemat să asume şi să afirme o cale, o vocaţie, un mod de a fi, devenirea în fiinţă conducând în mod firesc şi necesar la înnobilarea şi „mântuirea" verbelor *a face* şi *a avea*.

Circumscris la nivelul subiectivității, spiritul e văduvit de un suport solid și consistent, în ciuda eventualei împliniri și rafinări a exteriorului, ajungându-se la vidul și disoluția interioară, resimțite de o bună parte dintre oamenii de azi. Trăind asumat în această lume, cu un spirit integru, putem trece dintr-o sferă închisă, prin particularitatea ei, în plenitudinea unei vieții spirituale, divino-umane, pe care o presupune religia. Conștiința religioasă se situează la baza întregii dezvoltări mentale. Ea răspunde unei exigențe a împlinirii personale. Depășind formația strict intelectuală, morală și artistică, educația religioasă, începând de la cea mai fragedă vârstă, pregătește individul pentru o percepție globală asupra existenței.

Religia amintește mereu faptul că omul este trup și suflet, iar sensul vieții omului este mântuirea sufletului. Chiar dacă lumea este definită, structurată și organizată pe criterii economice, având ca finalitate bunăstarea oamenilor, religia aduce aminte că *avutul ontologic*[96] al omului are prioritate și desemnează acel tip de bogăție, în armonie cu Dumnezeu și cu ființa aproapelui, ce îi împlinește potențialul. Pe de altă parte, *avutul pseudo-ontologic*[97] este o formă diluată a celui dintâi, ce afectează sfera ființei pure, cristalizarea realizărilor trecute ale

[96] Mihai Șora, *Despre dialogul interior*, Ed. Humanitas, București, 2006, p. 135.
[97] *Ibidem*, p. 137.

unei persoane, transformate artificial într-un set de obiceiuri și înclinații, punând piedici semnificative dezvoltării libere a personalității și realizării sale ca persoană și chip al lui Dumnezeu. Rutina vieții obișnuite tinde să ne facă prizonieri ai instinctelor și obișnuințelor, în timp ce instituțiile create pentru a ne satisface nevoile tind să devină la rândul lor rigide și ineficiente, transformându-ne în sclavii lor. Din cauza păcatului și a pervertirii voinței, alegerile noastre nu sunt niciodată libere de orice risc; numai câteva dintre ele ne pot împlini potențialul și ne pot elibera latențele. În felul acesta, religia ne poate susține deosebit de mult în timpul vieții, ajutându-ne să găsim un sens al vieții și ceea ce filosoful și eseistul Mihai Șora numea „calea regală a ființei”[98].

„O viaţă în cuprinsul căreia întrebarea cu privire la sensul vieţii nu survine niciodată, spunea Andrei Pleşu, e o viaţă fără sens autonom. Viaţa tinde să aibă sens, deîndată ce îţi pui problema sensului ei. Sau: a reflecta asupra sensului vieţii poate fi, în sine, un sens de viaţă ... Nu poţi primi un sens de viaţă din afara ta. Nimeni nu poate da altuia un sens de viaţă şi nu se poate impune ca sens de viaţă al altuia. În general, sensul unei vieţi nu e ceva care „se dă” sau pe care ţi-l dai. A-ţi „da” un sens înseamnă a evacua episodul esenţial al constituirii sensului: căutarea. Sensul trebuie găsit, nu confecţionat, propus experimental, definit pedagogic. Confuzia curentă care afectează dezbaterea despre sensul vieţii este confuzia dintre „sens” şi „program”. Majoritatea oamenilor înclină să creadă că un onorabil program de viaţă (întemeierea unei familii, realizarea profesională, datoria faţă de comunitate etc.) are substanţa necesară pentru a se constitui în sens de viaţă. În realitate, e vorba de simple „obiective”, rezonabile, a căror împlinire lasă nerezolvată problema sensului, dacă nu cumva o amplifică în

[98] *Ibidem*, p. 144.

mod dramatic. Întrebarea cu privire la sensul vieţii apare, în toată spectrala ei nuditate, deîndată ce (şi tocmai pentru că) ţi-ai îndeplinit toate obiectivele"[99].

Funcția de control și îndrumare socială. Normele pe care religiile în genere le prescriu, conduc oamenii la comportamente socialmente acceptate, printr-o serie de învățături și/sau legi religioase cum ar fi, de exemplu, *Decalogul*, în Vechiul Testament sau *Predica de pe Munte*, în Noul Testament, prin care Dumnezeu cere oamenilor, printre altele, să Îl respecte pe El, Ziua Domnului și pe părinți, să nu omoare, să nu desfrâneze, să nu fure, să nu mintă, să facă milostenie, să se roage, să se raporteze într-un anumit fel la omul de lângă ei, să nu invidieze etc., conferind o conduită morală și un control social.

Dacă vorbim despre o conduită morală și despre control social, trebuie spus că ele, deși sunt general valabile, totuși presupun niște „particularități de rigoare", în funcție de religie, zonă, structură socială, mediu. Evanghelia Împărăţiei lui Dumnezeu a apărut într-un cadru istoric concret şi s-a formulat pe limba vorbită și înțeleasă a unei anumite epoci. Dar, în acelaşi timp, Evanghelia nu încetează să aibă o autoritate veşnică şi diacronică. Evanghelia este, în ultimă analiză, Hristos însuşi, împărtășit de bună voie nouă, Cel ce „ieri şi azi şi în veci Același este" (Evrei 13, 8). Când credinciosul e părtaş vieţii lui Hristos, e firesc să o exprime în viaţa de zi cu zi în felul său propriu.

Prin conduita morală pe care o cere membrilor bisericii sau a congregațiilor, fiecare religie în parte practică un anumit control social, o balanță între norme, învățături și așteptarea aplicării lor, balanță în care se însumează concentric recunoașterea autorității instituționale și spirituale a religiei, aplicarea în viață a învățăturii și a normelor pe care le presupune și confir-

[99] Andrei Pleșu, *Sensul vieții – punctaj pregătitor*, în „Rev. Dilema veche", an. VI, nr. 264, 6 martie 2009, p. 2.

marea reactivă a așteptărilor, pe care religia respectivă le are de la credincioșii ei, confirmare care întărește și recunoaște odată în plus învățătura și normele ei.

Pentru sociologul francez Émile Durkheim, religia are o origine psihosocială. La nivelul comunitar, la un moment dat, s-a ivit necesitatea raportării la o sursă de energie superioară celei de care dispune individul izolat. Avându-și originea și în conștiința colectivă, religia comportă valențe sociale prin conținut și finalitate. Religia face din societate o entitate structurată și orientată valoric. Educația religioasă impune adepților unei religii obișnuințe morale și sociale, atitudini și comportamente specifice.

Caracterul absolut al moralei creștine constă în împotrivirea fermă față de păcat și valorificarea potențialului pocăinței. „În Noul Testament și în scrierile sfinților părinți, doctrina morală a creștinismului este prezentată drept rod al arătării lui Dumnezeu ca om în lume. Hristos, prin Care s-au zidit toate, recheamă lumea la locul și traiectoria hărăzite ei dintru început. În aceasta perspectivă se încadrează firesc şi toate normele morale sau prevederile morale şi textele parenetice ale lumii precreştine, care exprimă concepţii morale universale provenind, în cele din urmă, de la Dumnezeu”[100]. Morala creştină, această aplicare în viața cotidiană și în societate a revelației dumnezeiești, prin însăşi proveniența ei, are caracter universal şi se aplică cu recunoaşterea şi acceptarea oricărui element pozitiv ce există în tradiţiile umanităţii, în concordanţă cu legea morală firească, întipărită de Dumnezeu în inima omului odată cu crearea lui, și care poate fi descoperită prin lumina firească a minţii omeneşti. „Prin această morală, prin acest fel de a fi al omului părtaş la Împărăţia lui Dumnezeu, pentru care Iisus Hristos lucrează ca «începător» sau căpetenie şi cel dintâi cetăţean al

[100] Georgios Mantzaridis, *Morala creştină*, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2006, p. 189.

acestei împărăţii, omul este călăuzit şi deprins cu libertatea Duhului. Iar autoîngrădirea ce şi-o asumă pentru ţinerea ei contribuie la menţinerea libertăţii ce o dă Hristos prin harul Sfântului Duh. Neputinţa sau chiar împotrivirea ce o simte adesea omul ce voieşte să ţină poruncile dumnezeieşti nu este provocată de caracterul lor, ci de propria pervertire"[101].

Exemplar şi impresionant prin profunzimea şi simplitatea lui este îndemnul *Regulei de Aur* a moralei creştine, care îi cheamă pe toţi credincioşii creştini să facă celorlalţi oameni toate câte ar vrea să li se facă şi lor de către aceia. Se recunoaşte şi aici de către religia creştină capacitatea omului de a distinge ce este bine pentru el însuşi şi, astfel, de a putea să înțeleagă ce este bine pentru ceilalţi oameni, capacitatea lui de a deosebi binele de rău, virtutea de păcat, dreptatea de nedreptate, ceea ce trebuie făcut de ceea ce nu trebuie făcut, capacitate care îl înscrie într-un traiect predictibil şi-i afirmă potenţialităţile.

Pentru Europa şi bazinul mediteranean, normele comportamentului moral au fost cuprinse în Decalog – cele zece legi biblice, comune religiilor mozaică, creştină şi mahomedană, relegii dominante şi la ora actuală la nivel mondial. În România, după venirea Sf. Apostol Andrei în partea de sud a țării noastre, normele morale nu au ieșit din cadrul moralei creştine, excepţie de la aceasta făcând perioada cuprinsă între 23 august 1944 și decembrie 1989, perioadă în care partidul unic de guvernământ propovăduia aşa-zisa „morală socialistă". Conform acesteia, proprietatea particulară şi bunăstarea individului erau indecente, singura soluţie împotriva „putreziciunii burgheze" fiind exterminarea proprietății private și punerea tuturor bunurilor sub controlul statului, şi, deci, a partidului unic. Din păcate, principiile moralei socialiste nu erau respectate nici măcar de cei care le propovăduiau.

---

[101] *Ibidem*, p. 192.

Crescuţi, în majoritatea cazurilor, în spiritul moralei propovăduite de religia creştină, dobândit esenţialmente în familie, tinerii români au fost puşi să facă faţă unei societăţi în care banul şi relaţiile sunt atotputernice, trecând peste morală şi peste buna cuviinţă. Munca, cinstea, demnitatea, răbdarea, modul de comportament şi morala par a fi deocamdată în societatea românească valori secundare, la care acced naivii sau cei mai puţin dotaţi. Confundând societatea capitalistă mondială cu o junglă, în care cel puternic primează, indiferent de mijloace, potentaţii materiali sau politici au stabilit zone de influență politică și materială, pe care se luptă să le domine şi să le moştenească.

În România, la ora actuală, domină un fel de relaţii puțin cunoscute în Occident, relaţii bazate pe spiritul de clan partinic al vechilor activişti comunişti, împletit cu interesele diferitelor clanuri mafiote clientelare primilor. În aceste condiţii, este dificil pentru un tânăr să se integreze moral, să subscrie conştient sau nu unui anumit control social exercitat de religie şi să muncească cinstit într-o societate care ocoleşte în multe cazuri moralitatea. Cei mai mulţi dintre tinerii ţării sunt crescuţi din fragedă copilărie în normele morale ancestrale ale credinței și familiei creştine, dar odată ajunşi în faţa greutăţilor vieţii, adeseori nu pot alege calea morală creştină a vieţii pentru a supravieţui şi pentru a se împlini. Cauzele acestui comportament nu trebuie imputate tinerilor, ci acelora care au încercat să construiască o societate mai bună, mai morală, mai fidelă Evangheliei decât cea comunistă, dar au eşuat. Deocamdată.

Religia are funcție de sprijin. Religia oferă, alături de multe alte funcții, direcții și utilități, sprijinul social și psihologic de care are nevoie omul pentru a supraviețui într-o lume nesigură, pentru a face față exigențelor vieții sociale. Unele ritualuri vin pe direcția sprijinului psihic. În toate formele de manifestare a

sacrului, dimensiunile psihologice sunt implicate și au o mare importanță, dar și o evidentă incidență asupra comportamentului uman. Atât la nivelul experienței individuale, cât și la cel al experienței colective, învățătura de credință este transfigurată și materializată în proiectele, visurile, demersurile, căutările, fanteziile, dorurile și nostalgiile noastre.

Toate aceste fenomene sau evenimente au repercusiuni asupra acțiunilor și ideilor pe care ni le însușim. Simbolismul reglează actualitatea noastră psihică într-o măsură foarte mare, cu implicații și conotații profunde în domeniul credințelor și miturilor, în domeniul religios, artistic și cultural. Cele mai simple acte primesc sau pot primi o încărcătură mistică. „De la ceremonialul aranjării florilor, a organizării unui ambient și până la ceremoniile nașterii, căsătoriei, morții, ale semănatului sau secerișului, ale începerii anului nou sau a binecuvântării caselor etc., aceste acte conțin valori religioase"[102]. Cultul trimite la cultură, mai întâi la o cultură religioasă și apoi chiar la o cultură laică, deși, fundamental, sunt indestructibil legate. Cultura religioasă este un ferment care deschide perspective spre multiple regiuni ale spiritualității precum: istoria, antropologia, filosofia, arta, muzica etc. Religia, ca fapt cultural, „facilitează înregistrări valorice din teorii spirituale"[103]. Însăși apariția creștinismului are o determinare culturală, ea producându-se într-o epocă de mare influență culturală greacă și latină, dar în declin moral și spiritual. Creștinismul a arătat slăbiciunea culturii greco-latine și a adus un nou suflu în cultură, care a contaminat pentru două milenii întinse zone geografice și culturale ale lumii. „Între religie și cultură relațiile sunt de întrepătrundere și complementaritate, religia încorporând numeroase acte culturale și imprimându-le o anumită demnitate, valabilitate și prestigiu"[104].

[102] Constantin Cucoş, *Educaţia religioasă*, Ed. Polirom, Iaşi, 1999, p. 157.
[103] Andra Seceleanu, Mihaela Rus, *op. cit*, p. 307.
[104] *Ibidem.*

În cazul religiei creștine, Biserica a constituit și constituie un perimetru al creației spirituale continue. Numeroși membri ai Bisericii au contribuit la generarea unor opere culturale nemuritoare. În largi zone din țara noastră, Biserica a ființat, în timp, ca un focar de cultură și ca un spațiu de iradiere a învățăturii dumnezeiești, a civilizației și a demnității. Accesul la cultură se bucură mereu de un sprijin deosebit din partea Bisericii. Ea însăși reprezintă un simbol cultural; în perimetrul Bisericii, progresul cultural a reprezentat un mediu deosebit de prielnic. Biserica este nu numai purtătoarea tradițiilor culturale, ci ea aduce adeseori în atenție „noul" cultural, ceea ce este de ultimă oră în zonele cunoașterii (știință, tehnologie, artă, filosofie etc). Din perspectiva creștină, educația și formarea personalității sunt preocupări de prestigiu, iar educația religioasă este fundamentală și necesară omului modern[105].

1.3.3.2. Mass-media

Noțiunea de *mass-media,* ca reflectare a complexității pe care o reprezintă această mereu nouă realitate tehnologică, socială și culturală, caracteristică îndeosebi secolului XX, are un bogat și variat conținut. Ea reprezintă „seturi de tehnici și metode de transmitere, de către furnizori centralizați, a unor mesaje unei audiențe largi, eterogene și dispersate geografic"[106]**.**

În încercarea de definire a fenomenului *mass-media,* o perspectivă interesantă oferă Petru Pânzaru. Autorul propune analizarea *mass-media* din mai multe perspective: 1. „Ca element al sistemului social pe plan național / internațional, respectiv ca element constitutiv al realității sociale obiective; ca instituție specifică sau serviciu public, reunind o pluralitate de

[105] Cf. Constantin Cucoș, *op. cit*., p. 171.
[106] Lazăr Vlăsceanu și Cătălin Zamfir, (Coord.), *Dicționar de Sociologie*, Ed. Babel, 2008, p. 339.

funcții social-politice, ideologice, culturale, psihosociale și economice - financiare; 2. Ca mediere și mediator între realitățile evenimențiale și populație, respectiv ca producător de imagini despre realitate, ca producător / manipulator de stări de spirit, climate psihosociale, curente de opinie publică și, prin ele, ca factor puternic de influențare-orientare-schimbare a comportamentelor individuale și colective și, 3. Ca instrument al grupurilor de interese politice, economice, culturale, diplomatice instituționalizate sau al formelor organizate de reprezentare a societății civile"[107].

O evaluare pertinentă a relației dintre mass-media și schimbare socială ne descoperă o lume dominată de „alura autostrăzilor care vin, din părți diferite, dar aducând în același sens, lava informațională: autostrada tiparului, autostrada auditivului și autostrada vizualului"[108] – o imagine sugestivă și fidelă a lumii în care trăim, în care lumea comunică și se informează, cu efecte dintre cele mai diverse. Evaluarea întâmpină din start, după cum remarca sociologul clujean Dan Chiribucă într-o analiză atentă a fenomenului[109], dificultăți majore provocate, pe de o parte, de multitudinea de paliere ce se constituie în referenți ai conceptului de schimbare socială, iar, pe de altă parte, datorită faptului că termenul de mass-media este unul de o generozitate fabuloasă și include orizonturi, capacități și dimensiuni diferite. Un alt element ce complică demersul nostru analitic se datorează faptului că mass-media este inter-conectată în egală măsură la cele trei componente majore ale spațiului

[107] Petru Pânzaru, *Mass-media în tranziție*, Ed. Fundația Rompres, București, 1996, p. 2.

[108] Aurelian Bondea, *Sociologia opiniei publice și a mass-media*, Ed. Fundația România de Mâine, București, 2007, p. 165.

[109] Dan Chiribucă, *Tranziția postcomunistă și reconstrucția modernă în România*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2004, p. 186 - 245.

social: politicul, economia și cultura[110]. Astfel, deși este o componentă distinctă a spațiului social, felul în care mass-media se structurează instituțional și influența pe care o exercită asupra acestuia sunt determinate decisiv de caracteristicile celor trei componente menționate. În același timp, mass-media reconfigurează structural și comportamental fiecare din cele trei domenii menționate și relațiile dintre ele.

Indiscutabil, orice formă de comunicare presupune o schimbare, ea putând fi deodată atât cauza cât și efectul schimbărilor din structura socială. „Este, de asemenea, bine cunoscut faptul că lumea socială în care trăim este și o lume simbolică, există o strânsă legătură între transformările materiale și setul uriaș de semnificații prin care este înțeles și definit universul material"[111].

Prin limbaj, gândirea umană tratează realitatea obiectivă, o decupează, o clasează, o introduce într-un sistem categorial, revelând, astfel, lumii - „lumea". Universul nostru este unul alcătuit din semne și simboluri, precum și din relații între ele și dintre acestea și societate. Limbajul îndeplinește o serie de funcții: interpretează întreaga experiență, sintetizează fenomenele infinit de variate ale lumii din jurul nostru, precum și ale lumii din interiorul nostru la un număr gestionabil de clase de obiecte, de fenomene, de tipuri de procese, evenimente și acțiuni, oameni și instituții. Potrivit tezei dezvoltate de Benjamin Whorf într-o lucrare de referință[112], limbajul joacă un rol vital în construcția socială a realității, creând cadre de coerență, iar limbile sunt sisteme de categorii și reguli bazate pe principii și presupuneri fundamentale despre lume. Limba devine deodată un instrument de control, de comunicare și de schimbare.

---

[110] *Ibidem*, p. 187.

[111] Denis McQuail, *Comunicarea*, Ed. Institutul European, Iași, 1999, p. 23.

[112] Benjamin Whorf, *Language, thought, and reality*: *selected writings*. Technology Press of Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, 1956.

Analizând mecanismele care îi explică evoluția și dinamica mass-mediei în calitate de vector al schimbării, trebuie să spunem că ea asigură circulația informațiilor, a opiniilor, interpretărilor și abordărilor considerate a avea o anumită semnificație socială, amprentându-le contextual și în proporții diferite și realizând o legătură între segmente sociale diverse. Mass-media „contribuie la cristalizarea și, apoi, la promovarea unor orientări, curente dominante, preocupări ale opiniei publice. Legătura dintre mass-media și opinia publică apare limpede și nu este contestată de nimeni (...) Istoria ultimelor opt decenii poziționează opinia publică și mass-media într-un *binom organic.* Nu se poate vorbi despre opinie publică în afara mass-media; în orice analiză a ei, fără raportarea absolut necesară la opinia publică, este lipsită de principalul sistem de referință”[113].

Procesul de comunicare prin diferite medii, în legătură cu un public specific și cu anumite probleme care îl preocupă, poate fi considerat ca având o influență în ceea ce privește schimbarea, atunci când ea se referă la invențiile tehnologice sau socio-culturale. Și interconexiunile dintre comunicare prin ceea ce generic se numește mass-media și societate, deși sunt atât de strânse încât fac dificilă evaluarea relației dintre ele, trebuiesc subliniate, această relație având un rol important în cadrul procesului de schimbare socială. Structurile și relațiile de comunicare sunt strâns legate de anumite *tipare fundamentale ale schimbării*. Așa cum observă Paul Dobrescu și Alina Bârgăoanu într-o lucrare de mare importanță în domeniu, „marea libertate și individualitate a societății moderne este susținută de un sistem de comunicare complex, care oferă un mecanism de integrare funcțională într-o societate extinsă, ce depășește integrarea normativă a formelor sociale comunitare. După cum remarca Dur-

[113] Paul Dobrescu, Alina Bârgăoanu, *Mass Media și Societatea*, București, Ed. Comunicare.ro, 2003, p. 13.

kheim, în societățile moderne, indivizii sunt legați mai mult de diferențele decât de asemănările dintre ei, pentru că acestea impun complementaritatea și interdependența. Nevoia de a colabora, de a interacționa și structurile inventate pentru a organiza noi tipuri de interacțiune stau la baza solidarității sociale. Deși există un oarecare acord asupra acestor probleme, interpretările care li se dau sunt adesea conflictuale. Creșterea gradului de individualizare poate fi privită nu ca o mai mare libertate, ci ca o sporită fragmentare socială, ce duce la izolare, la nivel individual, și o mai facilă manipulare exercitată de grupuri organizate puternic, la nivel colectiv. Noua unitate la un nivel superior al societății poate fi, așadar, o simplă iluzie. În aceste conflicte teoretice, mass-media sunt adesea considerate fie mijlocul de a menține sentimentul identității naționale și culturale și perspectiva întregului, fie cauza disoluției sau slăbirii legăturilor sociale. Concluzia ar fi probabil că acțiunea mijloacelor moderne de comunicare este dublă, ele promovând deopotrivă tendințe centrifuge și centripete în societate"[114].

Relația dintre mass-media și societate se poate pune în termeni de consecințe globale (funcții), de ansamblu de influențe și schimbări provocate (efecte) sau de misiuni atribuite acestor sisteme (roluri)[115].

Procesul de schimbare este dependent de consensul factorilor de decizie politică, concretizat în adaptarea unui cadru legislativ care să permită și să faciliteze apariția unor actori sociali individuali sau corporații, dar și de valorizarea pozitivă a liberei inițiative, a acumulării materiale de tip individual, asumarea autonomiei și a responsabilității deciziei de către actorii sociali.

O societate se definește și se manifestă ca societate tocmai pentru faptul că membrii ei folosesc un limbaj, transmit și

[114] *Ibidem*, p. 27.
[115] Aurelian Bondea, *op. cit.*, p. 236.

primesc informații, sau, altfel spus, sunt angajaţi într-un *proces de interacţiune comunicaţională*. Acest proces constituie liantul coeziunii sociale. El controlează până la un punct atât consensul, cât şi conflictul, ambele fiind procese imanente socialului și schimbării sociale. Dacă cultura revine reflexiv asupră-și mereu, pentru autocorectare și pentru progres, la fel și societatea, prin interacțiunea comunicațională, își menține atât coeziunea, dar, în plus, se schimbă, evoluează și se reordonează critic mereu, reajustându-și relațiile interne. Astfel, „modelul comunicațional se dovedește a fi cel mai în măsură să explice evoluția dialectică a unei societăți, mersul său înainte, corelat cu revenirea asupra propriei evoluții, spre corectarea ei”[116].

În acest context, mass-media este o instanță esențială a schimbării sociale. Potrivit celebrului teoretician britanic al comunicării, considerat unul dintre cei mai influenți savanți în domeniul studiilor de comunicare în masă – Denis McQuail, putem identifica 5 forme ale relației dintre mass-media și schimbarea socială[117], după cum urmează:

1) Mass-media *încurajează și favorizează difuzarea unui sistem personal de valori* care este favorabil inovării, mobilității, realizării și, mai ales, consumului. Această teorie are ca obiect principal de referință și de analiză societățile în curs de dezvoltare. Profesorul britanic de psihologie socială Melvin J. Lerner susținea că mass-media contribuie la depășirea „tradiționalismului”, care este un obstacol al „modernității”, prin ridicarea expectațiilor și aspirațiilor, lărgirea orizonturilor, posibilitatea oamenilor să-și imagineze și să vrea o „alternativă mai bună” pentru ei și familiile lor. Pentru el, unul din aspectele deosebit de importante ale modernizării prin mass-media este dezvoltarea unei „personalități mobile”, caracterizate de raționalitate și empatie,

---

[116] *Ibidem*, p. 262.

[117] Denis McQuail, apud Dan Chiribucă, *op. cit.*, p. 191-200.

care permite oamenilor să se adapteze și să acționeze eficient într-o lume în schimbare și să se imagineze în situația altuia. Importanța mass-media ca factor de schimbare rezidă în faptul că aceasta acționează ca „multiplicator al mobilității și ca generator de empatie"[118].

2) *Mass-media ca „motor al schimbării"*. Potrivit acestei formulări, media poate fi cel mai bine valorificată în principal de către cele trei componente majore ale spațiului social amintite mai sus, în mod direct, pentru a provoca schimbarea programată, prin utilizarea sa în programe de dezvoltare aplicate la scară largă. Obiectivul astfel declarat al mass-media este de a transmite informație actuală, specifică și exactă, de a extinde educația publică, de a exporta „noul" și de a promova inovația în diverse zone ale socialului. Această teorie este aplicată pe larg și relevant în țările dezvoltate, unde mass-media este utilizată în campanii ce au ca obiectiv schimbarea socială, în special în domeniul educației și a sănătății. De asemenea, dacă adoptarea unor noi produse se consideră schimbare socială, atunci campaniile publicitare pot fi considerate bune exemple de determinism cultural aplicat[119].

3) Mass-media operează la nivelul societății un *„determinism tehnologic"*. În acest context, tehnologia are un înțeles eminamente cultural. Cea mai completă și influentă variantă a acestei teorii este cea a lui Harold Innis, unul dintre cei mai originali gânditori ai Canadei. El a atribuit trăsăturile specifice unor civilizații - modurilor de comunicare dominante în respectivele civilizații. În sfera economică, comunicarea conduce, în timp, la monopolizarea de către un grup sau clasă a mijloacelor de comunicare și cunoaștere. În schimb, acesta produce un dezechilibru care fie inhibă schimbarea, fie conduce la emergența unor alte

[118] Dan Chiribucă, *op. cit.*, p. 191-192.
[119] *Ibidem*, p. 192.

forme de comunicare care tind să corecteze dezechilibrul. În al doilea rând, dimensiunile cele mai importante ale unui imperiu sunt spațiul și timpul, iar unele mijloace de comunicare sunt mai potrivite pentru una din aceste dimensiuni decât pentru cealaltă. Astfel, imperiile pot fi mai durabile în timp sau mai extinse în spațiu, în funcție de forma de comunicare disponibilă. Marshall McLuhan, autorul expresiilor „mediul este mesajul” (*the medium is the message*) și „satul mondial” (*global village*), a dezvoltat această teorie în lucrarea *Understanding Media: The Extensions of Man*. Pentru el, conținutul comunicării nu contează: „Conținutul canalului de comunicare este ca sucul unei bucăți de carne adusă de tâlhar pentru a distrage câinele de pază a minții”. McLuhan afirmă că efectul cel mai important al comunicării de masă constă în *schimbarea obiceiurilor noastre de percepție și de gândire*[120].

Mass-media a unificat sfere sociale anterior distincte și a simplificat diferențe sociale majore. Numeroși oameni, indiferent de condiția socială, pregătire, vârstă, religie, naționalitate sau sex, trăind în locuri diferite, pot face același lucru, pot acționa sau reacționa în același timp, ca rezultat al unor patternuri noi de informație difuzate prin televiziune. Televiziunea aduce oamenii și mai ales copiii și tinerii în situații sociale, care altădată erau diferite. Ea permite copiilor, de exemplu, să aibă acces la aspecte ale lumii sociale, inițial taboo, ascunse sau dificil de accesat, le permite să fie prezenți din punct de vedere social, dacă nu chiar fizic, în medii și situații dintre cele mai variate, multe dintre ele peste vârsta lor. Mai mult decât atât, mass-media a anulat linia despărțitoare dintre spațiul public și cel privat, separând în acest fel legătura tradițională dintre locul fizic și cel social. Rezultatul este *difuziunea identității de grup*. Mass-media stimulează grupurile anterior izolate

---

120 Marshall McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, Ed. McGraw-Hill, New York,1964, apud Dan Chiribucă, *op. cit.*, p. 196.

fizic, cum ar fi comunitățile rurale, să depășească marginalizarea din punct de vedere informațional. În plus, aspecte ale identității de grup ce erau dependente de anumite locuri fizice și de experiențele oferite de acestea, sunt constant influențate de mass-media, care schimbă astfel „geografia situațională” a vieții sociale[121].

4) *Teoria cultivării,* enunțată de profesorul de comunicare George Gerbner, subliniază efectele mass-media asupra societății. Astfel, semnificația istorică a apariției mass-media se datorează apariției unor moduri comune de a selecta și privi evenimentele, prin furnizarea de către aceasta a „unor sisteme de mesaje produse și mediate tehnologic”. El le numește „cultivarea unor patternuri dominante de imagine”. Media tinde să ofere versiuni uniforme și relativ consensuale ale realității sociale și audiența sa este „a-culturată”, în concordanță cu acestea. Gerbner consideră că mass-media are efecte puternice asupra societății, ea acționând ca factor formator și modelator al ei[122].

5) În fine, *imperialismul cultural* reprezintă corolarul ideii că mass-media favorizează modernizarea și generează schimbarea prin introducerea valorilor „occidentale”, acestea având un tot mai evident caracter global. Această occidentalizare și uniformizare mondială se face însă adesea cu costul distrugerii valorilor tradiționale și a pierderii identității culturilor locale care sunt, astfel, subordonate printr-un „proces imperialist”[123].

Foarte interesant este însă faptul că mass-media, atunci când operează în astfel de culturi, preia elemente ale culturilor locale, precum și elemente de tradiționalitate, devenind un hibrid tradițional-modernist. Din punct de vedere funcțional,

---

[121] Joshua Meyrowitz, *No Sense of Place: The Impact of Electronic Media on Social Behaviour*, apud Dan Chiribucă, *op. cit.*, p. 196.

[122] George Gerbner, apud Dan Chiribucă, *op. cit.*, p. 197.

[123] Cf. Dan Chiribucă, *op. cit.*, p. 201-203.

instituțiile mass-media nu pot fi diferite de societatea în care operează, funcționând după normele și valorile tradiționale. Aversiunea împotriva discriminării, libertatea, egalitatea, piața, succesul, mobilitatea, obiectivitatea și raționalitatea sunt valori ale modernității, pe care mass-media le propune în societățile dezvoltate în calitate de susținător și garant a lor, iar în societățile în curs de modernizare, în calitate de instanță consacrată a modernității, generatoare de schimbare.

În perioadele de tranziție, oamenii par a fi mai dependenți de mass-media în calitate de sursă de informare și orientare, dacă nu chiar în calitate de artizan și garant al ei. Aceste perioade oferă contextul cel mai bun pentru exercitarea puterii media de a modela constructiv realitatea politică și socială, de a decide ceea ce este politic legitim și de a modela imaginea mișcărilor sociale[124]. În plus, unii cercetători au identificat pentru mass-media și „un rol de acompaniator al procesului de schimbare, care îl fac mai transparent pentru public și facilitează un dialog public mai bun, dar și de gardian al corectitudinii comportamentului actorilor, nu atât cognitiv, cât legal și moral"[125].

În societatea românească de azi, influența majoră a mass-media se datorează tocmai rolului pe care îl are aceasta, nu neapărat în modificarea atitudinilor, cât în furnizarea premiselor care stau la baza constituirii acestor atitudini, mijloacele de comunicare în masă (presa, radio, tv) constituind principala instanță de definire și structurare simbolică a realității sociale în profundă schimbare în care trăim. Ball-Rokeach și De Fleur observau pertinent că în perioadele de schimbare și de nesiguranță, oamenii sunt mai dependenți de mass-media ca sursă de

[124] Ioan Drăgan, apud. Dan Chiribucă, *op. cit.*, p. 212.
[125] Cătălin Zamfir, *op. cit.*, p. 154.

informare și de orientare[126]. Cu alte cuvinte, mass-media joacă un rol important în procesul de schimbare socială și influențează orice proces de tranziție prin însăși faptul că deține un rol major în definirea, mai mult sau mai puțin pertinentă, a realității sociale și a dinamicii ei.

În România, în contextul unei tranziții interminabile și al unei dureroase erodări a încrederii populației în instituții[127], colectivitatea a găsit în mass-media „un drog care îi satisface nevoia de confirmare a faptului că sistemul politic funcționează prost, fiind pătruns de corupție, incompetență, în mod special indiferență față de populație și, mai ales, nu-i oferă o oportunitate reală de participare politică. Colectivitatea a găsit în mass-media confirmarea stării sale de victimă colectivă a corupției și incompetenței moștenite și a relei intenții ale actorilor politici… și trăiește o adevărată patologie a voluptății eșecului"[128].

Reprezentarea pe care omul o are asupra realității sociale conține atât reprezentarea propriei identități, reprezentarea identităților altor persoane, grupuri sau instituții, precum și reprezentarea pe care mass-media o furnizează asupra societății prin opinii și atitudini, prin sinteze ale realității în termeni pozitivi sau negativi, definind ceea ce este adevărat sau fals, bun sau rău, real sau ireal, cinstit sau corupt, dezirabil sau indezirabil, acceptabil sau inacceptabil din punct de vedere social, moral, sanitar, cultural etc. Ea se manifestă ca o „instanță generativă ce creează, legitimează și schimbă realitatea socială"[129],

---

[126] Ball-Rokeach și De Fleur, apud Dan Chiribucă, *op. cit.*, p. 212.

[127] Vezi în acest sens *Încrederea instituțională – victimă a tranziției postcomuniste*, în Bogdan Voicu, Mălina Voicu (Coord.), „Valori ale românilor 1993 – 2006", Ed. Institutul European, 2007, p. 117 - 148.

[128] Cătălin Zamfir, *op. cit.*, p. 154.

[129] Dan Juncan, *Identitate și societate. Modele aspiraționale în tranziție*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2005, p. 56.

ce furnizează modele identitare sau „identități prefabricate". Acest proces de „permanentă provocare a stabilității criteriilor referențiale"[130] se regăsește și în zona interacțiunilor sociale, unde are loc o altă definire a realității.

Trebuie menționat aici și rolul de *construcție simbolică a comunității* pe care îl are mass-media[131]. Valorificând aceleași fragmente ale realității sociale și cultivând aceleași repere identitare, mass-media lărgește conceptul de comunitate dincolo de zona interacțiunilor personale, conducând-o într-o zonă în care comunitatea identitară se construiește prin mesaj. Dacă în spațiul rural interacțiunea personală este suficientă pentru realizarea sentimentului de comunitate, în cazul orașelor cultivarea și păstrarea sentimentul de apartenență la aceeași comunitate fără conținutul mass-media, care asigură o anumită coerență și o forță de coeziune, este dificilă, dacă nu aproape imposibilă.

Cu siguranță, în contextul schimbării despre care vorbim, comunicarea însăși se schimbă. Putem spera că acest proces va fi unul substanțial și cu efecte benefice, că „trecem de la o societate a formei exterioare la una a conținutului, de la o societate a semnului, reprezentată de anii publicității, la o societate a sensului. Altădată, prezența siglei era de ajuns. Acum ea trebuie să fie adevărată. Există o nouă regulă, a celor trei **S***: simplitate* – mesajul trebuie să fie direct, adecvat și clar, *spectacol* – omul are întotdeauna nevoie de visare, de frumusețe, de tot ce îi oferă spectacolul, dar și de *substanță*"[132].

---

[130] *Ibidem*, p. 57.

[131] *Ibidem*, p. 56.

[132] Jacques Seguela apud Aurelian Bondrea, *op. cit.*, p. 250.

I. 4. Rezistența la schimbare

Orice proces de schimbare presupune invariabil și o formă de reacție, o *rezistență la schimbare,* care constituie, la urma urmei, baza continuităţii şi a stabilităţii. Schimbarea este imposibilă fără destabilizarea unui echilibru şi includerea în sistem a inovării prin redefinirea structurii şi a relaţiilor deja existente. Orice sistem îşi apără structura şi echilibrul, în cazul sistemelor sociale aceasta constituind conţinutul efectiv al rezistenţei la schimbare.

A schimba ceva reprezintă un efort ce marchează, ce presupune a înlocui moduri și valori vechi cu altele mai noi. Acest lucru nu este deloc ușor, iar prețul schimbării este întotdeauna costisitor. O societate în schimbare este într-un proces constant de dezorganizare și reorganizare și are o atitudine diferită față de schimbarea socială. Atitudinea și valorile societății încurajează sau întârzie schimbarea, afectând totodată direcția schimbărilor sociale. Un popor care își venerează trecutul și se mândrește cu el, își onorează strămoșii și respectă un set de tradiții și ritualuri se va schimba mai încet și uneori doar forțat. La fel de adevărat este faptul că societățile aflate în contact mai apropiat cu alte societăți au șanse să se schimbe mai repede și cu costuri legate de dezorganizarea socială și personală mai mici. În schimb, zonele izolate ale unei țări sau ale unui continent sunt adevărate centre de stabilitate, de conservatorism și de rezistență la schimbare. Prin urmare, în întreaga lume există o anumită rezistență la orice fel de schimbare, chiar dacă acest lucru înseamnă numai o îmbunătățire a ceva ce există. Rezistența poate fi ușoară sau poate lua forma refuzului violent, în funcție de natura și tipul schimbării. Rezistența la schimbare într-o cultură anume se numește *inerție culturală*.

La începutul secolului XX a fost observat fenomenul de „decalaj cultural”. Toate societățile în schimbare rapidă au mai multe decalaje culturale. Analizând frecvența și direcția schimbărilor societății, afectate de nevoile membriilor săi, sociologul american William Fielding Ogburn a folosit pentru prima dată, într-o lucrare apărută în anul 1922, conceptul de *decalaj cultural* (cultural lag)[133]. Acest concept implică faptul că schimbările într-o anumită parte a culturii creează nevoia de modificări adaptive în alte părți ale culturii. De exemplu, tehnologia avansează într-un ritm foarte rapid, în timp ce normele sociale au un alt ritm de evoluție și de adaptare, tinzând să reziste schimbării.

Ogburn a făcut distincția între cultura „materială” și cea „non-materială” și a subliniat că prima se schimbă mai rapid decât cultura nematerială. Există tendința ca aspectele nemateriale ale culturii să persiste mai mult decât aspectele materiale, din cauza rezistenței și intensității rezistenței la schimbare. Atunci când apar schimbări în cultura „materială”, adică în tehnologie și știință, ele stimulează schimbările în cultura „nematerială”, adică în ideile, valorile, credințele, obiceiurile, legile și angajamentele sociale. Schimbările din cultura „non-materială” rămân întotdeauna în urma schimbărilor din cultura materială, deși, paradoxal, poartă în sine semințele schimbărilor viitoare din cultura materială.

Există o mare confuzie cu privire la *schimbările sociale* și *schimbările culturale*. Unii sociologi au făcut distincția între schimbarea socială și schimbarea culturală, în timp ce alții au considerat acești doi termeni drept identici. Schimbările sociale și schimbările culturale sunt indisolubil legate. Aproape toate schimbările importante implică atât aspecte sociale, cât și

[133] William Fielding Ogburn, *Social Change with Respect to Culture and Original Nature,* B.W. Huebsch, Incorporated, 1922.

culturale. Ca atare, cei doi termeni sunt adesea folosiți în mod interschimbabil, iar diferența dintre ele este în cea mai mare măsură teoretică. Dar o observare mai atentă a conținuturilor ne ajută să înțelegem că schimbarea culturală este mai amplă decât schimbarea socială și o înglobează. Cultura poate să dea direcție schimbărilor sociale și să stabilească limite dincolo de care schimbarea socială poate sau nu poate merge. Doi autori americani, Robert Morison Maclver și Charles Page, într-o lucrare de referință, clarifică această diferență afirmând, printre altele, că „schimbarea socială este un lucru distinct de schimbarea culturală sau de civilizație (…) schimbarea culturală include schimbarea ideologiei, a sistemului administrativ, a tehnologiei etc. și indică schimbări ale modului de viață acceptat, a modelelor, a obiceiurilor și a stilului de viață"[134].

Rezistența se manifestă în diferite moduri, în mod frecvent printr-un „comportament defensiv, prin apariția conflictelor interne, identificarea unor vinovați, masificare și destructurare socială, supunere necondiționată față de puterea centrală, exces de populism. Individul și societatea își abandonează autonomia, specificul lor, acceptă manipularea venită de la centru, dând naștere unui narcisism colectiv"[135].

Schimbarea socială implică transformarea în timp a unui anumit sistem în echilibru, c convulsii interne și externe, până la intrarea sistemului într-un nou echilibru. Ea implică o stare de tensiune psihologică la nivelul fiecărui membru al colectivității, un sentiment mai bine sau mai slab definit, dar prezent, dublat

---

[134] R. M. Maciver și Charles H. Page, *Society. An Introductory Analysis*, MACMILLAN and CO LTD, London, 1959, p. 579, în https://archive.org/details/SocietyAnIntroductoryAnalysis1959R.M.Maciver/page/n603/mode/2up (20.01.2010).

[135] Adrian Neculau, *Memoria pierdută. Eseuri de psihosociologia schimbării*, Ed. Polirom, Iași, 1999, p. 40.

de anxietate și de o oarecare nostalgie față de trecut. Dorința de permanență, tendința naturală de conservare, care asigură identitatea și coerența, pot veni, deci, în contradicție cu dorința de schimbare. De aceea, rezistența se manifestă uneori direct, fățiș, alteori disimulată sub aparența acceptării noului, însă filtrându-l în mod subtil. „Oamenii, în general, au nevoie de stabilitate pentru a construi structuri materiale și spirituale. În plus, au și o capacitate genetică redusă la schimbare, ce poate fi amplificată în timp doar prin strategii de ordin social sau politic care să vină în întâmpinarea așteptărilor lor. Procesul este cu atât mai dificil cu cât modelele culturale dominante de tip conservator, arhaic, anterioare instaurării comunismului, au fost întărite de sistemul comunist. Procesul de resocializare a fost deosebit de dificil într-un interval abrupt și provocator din perioada de tranziție. Date fiind caracteristicile acestui proces de schimbare, esențială a fost cea culturală, care a determinat modificări atât la nivel social, cât și individual. Pe lângă aceasta, trebuie spus că orice proces de schimbare provoacă și amplifică până la cote greu de cuantificat așteptările individuale. Această situație creează o stare de tensiune, uneori chiar conflictuală, cu care oamenii nu sunt în mod normal obișnuiți. De aceea, în societatea românească, mulți preferă să conjuge, la nivel personal, mai degrabă verbul *a părea* decât verbul *a fi*, astfel încât dorința multor români nu este să devină ceva, ci să treacă drept ceea ce nu sunt. De altfel, puțini au voința să se schimbe. Majoritatea dorește însă să se valorizeze peste capacitățile sale și pentru acest scop se concentrează toată voința disponibilă”[136].

Pe baza unei campanii de interviuri, individuale și colective, cu diferite categorii de actori sociali, profesorul ieșean Adrian Neculau a reușit să identifice mai multe „tipuri de refuz” ale

[136] Alina Mungiu, *Românii după 1989. Istoria unei neînțelegeri*, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 136.

schimbării în România postcomunistă. Sistematizate în patru mari grupe[137], ele sunt:

1) *refuz din dorința de menținere a echilibrului*, a coerenței, a statusului deja dobândit. Acest comportament este specific oricărui sistem, confruntat cu „atacuri" din afară. Nevoia de ordine, de claritate trebuie corelată cu teama de inconfortul psihic produs de orice schimbare. Obișnuința a dat naștere unui mod de interacțiune cu mediul social, care a intrat în sistemul personalității. Orice schimbare a contextului trezește individului teamă de acest necunoscut, frica de a nu mai găsi resurse interioare pentru a depăși situația. Experiența sa de viață poate deveni deodată inadecvată sau insuficientă. El observă că totul în jur e străin, altfel și chiar ostil. Nesiguranța naște dorința acerbă de a redescoperi familiarul, nevoia de reîntoarcere la trecut. Atitudinea descrisă mai sus a fost înregistrată îndeosebi în rândul subiecților de peste 40 de ani;

2) *refuz motivat de competența deja dobândită,* competență care a generat, în timp, un status, succes, recunoaștere. Gândirea dogmatică are ca efect percepția și retenția selectivă a argumentelor, respingerea în bloc a realității ce nu poate fi asimilată și încorporată;

3) *refuz din ignoranță.* Informațiile existente despre omul format în cadrul societăților totalitare relatează faptul că adesea acesta nu-și extrăgea valoarea din calitățile personale sau din competență, ci din emanația puterii, pe care o conține statusul. Afișând inocență, puritate morală, transparență, individul de acest tip poate deveni agresiv, acuzând valorile noi sau impuritatea morală a tipului opus sau a noii ordini. Conștientizarea lipsei de competență poate naște neîncredere de sine, suspiciune și, mai ales, ură împotriva celor ce pot fi altfel;

137 Adrian Neculau, *Pedagogie socială,* Ed. Universității „Al.I.Cuza", Iaşi, 1994, p. 65-82.

4) *refuz din conformism social,* manifestat prin dependență față de colectivitate și/sau societate și motivat prin respectul față de tradiții, realizări, momente de succes în istoria locală sau națională. El a încheiat un „contract social" cu puterea: în schimbul unei vieți sociale și profesionale normale, el se angajează să n-o deranjeze. El nu poate conștientiza faptul că multe dintre facilități i-au fost acordate în schimbul atașamentului și nu pentru merite reale. „Acest tip de normalitate a însemnat pentru mulți o traiectorie de progres, iar istoria lor personală – o istorie de succes"[138].

În ceea ce privește motivele colective ale rezistenței la schimbare, se cuvine amintit că normele şi coeziunea grupului exercită o presiune asupra fiecărui membru. Indivizii şi grupurile, în condiţiile schimbării puterii şi a influenţei, militează pentru reorganizarea şi redistribuirea puterii în avantajul lor; în plus, membrii unei organizaţii au reacţii de rezistenţă dacă se încearcă promovarea unei schimbări în dezacord cu valorile sau principiile promovate de cultura organizaţională. Rezistenţa la schimbare şi atitudinile enumerate mai sus, chiar dacă sunt inevitabile, au largi implicaţii, deşi schimbarea este necesară şi, poate, bine planificată. Per ansamblu, se disting trei tipuri de rezistenţă: faţă de ***ideea** de schimbare,* atunci când nu este recunoscută necesitatea schimbării sau ideea din perspectiva căreia schimbarea pare nepotrivită ori riscantă; faţă de ***strategia** de realizare a schimbării, când* este recunoscută necesitatea schimbării, însă strategia de implementare este percepută ca fiind inadecvată contextului dat şi, în fine, rezistenţa faţă de ***agentul** care propune/impune schimbarea* şi nu are suficient credit, nu este perceput ca având competenţa sau autoritatea de a propune sau implementa schimbarea[139].

---

[138] Idem, *Memoria pierdută. Eseuri de psihosociologia schimbării*, Ed. Polirom, Iași, 1999, p. 42-43.

[139] Ticu Constantin, http://www.psih.uaic.ro/~tconstantin/html/43%20 Diagnoza%20si%20schimbare. (21.12.2019).

O consecință foarte importantă a schimbărilor contemporane este legată în primul rând de adulți, care se simt tot mai irelevanți în noul context orchestrat în jurul inteligenței artificiale și a ingineriei genetice[140], și, în al doilea rând, legat de copii. În vremuri de schimbare socială, viața de zi cu zi a copiilor se transformă și transcende contextele tradiționale, generând noi oportunități și obstacole, dar și o anumită rezistență la schimbare. Din punctul de vedere al tranzițiilor și tranzacțiilor între generații, procesele pe scară largă care induc modificări ale copilului sunt deosebit de semnificative. Dintre acestea, două procese contemporane la nivel mondial modifică radical condițiile vieții de zi cu zi a copiilor: viața profesională a părinților și expunerea copiilor la mass-media electronică. În contextul schimbărilor sociale continue, cantitatea de timp necesară pentru interacțiunea părinte - copil, cât și disponibilitatea psihologică a părinților pentru copii scade.

Conform studiului desfășurat între 1999 și 2000 în mai multe țări europene de către Karina Weichold și Bonnie Barber, cu titlul: „Bunăstarea și media copiilor în contexte culturale și societale”[141], aceste două domenii de schimbare joacă roluri majore în reglementarea bunăstării și dezvoltării subiective a copiilor. Potrivit studiului, copiii cu vârsta cuprinsă între 10-14 ani petreceau în medie 7 minute pe zi conversând cu părinții

[140] Yuval Noah Harari subliniază acest aspect în termenii următori: „În secolul XXI vor izbucni revolte populiste nu împotriva unei elite economice care exploatează poporul, ci împotriva unei elite economice care nu mai are nevoie de el. Iar aceasta ar putea fi foarte bine o bătălie pierdută dinainte. Este mult mai greu să lupți împotriva irelevanței decât împotriva exploatării.” Yuval Noah Harari, *21 de lecții pentru secolul XXI*, Ed. Polirom, București, 2018, p. 22.

[141] Karina Weichold, Bonnie L. Barber,. *Introduction to Social Changeand Human Development*, în „International Society for the Study of Behavioural Development”, Nr. 1 / 2009, p. 1-10, https://issbd.org/resources/files/May 2009_Bulletin_Online.pdf (29.03. 2018).

lor! În general, responsabilitatea principală pentru îngrijirea și educația copiilor aparține familiei, indiferent de cantitatea de timp și de resursele pe care părinții sunt capabili să le dezvolte și să le aloce copiilor lor. Intensificarea muncii, turbulențele de pe piața muncii, participarea crescândă a femeilor la viața profesională, programul prelungit de lucru și cererea generală de a dedica mai mult timp și energie pentru muncă sunt tendințe care condiționează, contextualizează și direcționează părinții înspre exteriorul locuinței. În consecință, părinții sunt tot mai des absenți din viața de zi cu zi a copiilor, iar poverile muncii precum oboseala, temele și grijile legate de muncă au valoare de provocare. Pe lângă absența fizică a părinților, există o „absență a prezenței psihologice", cu care majoritatea copiilor din societățile postindustriale trebuie să se confrunte, adeseori foarte dureros.

Atunci când copiii au mai puține oportunități de a fi împreună cu părinții lor, aceștia au, de asemenea, mai puține ocazii să-i observe ca modele, precum și mai puțin timp pentru a-și împărtăși experiențele. Suferința este mare de ambele părți. Pentru a primi îngrijire și educație, se așteaptă ca copiii să se adapteze la programele de timp dictate de adulți și provenind din cerințele legate de muncă. Pe de altă parte, mass-media electronică este în curs de colonizare a tuturor generațiilor de copii.

Nici o rezistență nu poate fi totală sau de lungă durată, orice influență soldându-se la un moment dat cu o modificare a individului sau a grupului[142]. Fie că își are sursele în trăsături de personalitate ale indivizilor, fie că motivul trebuie căutat în contextul psihosocial, în tradiții puternice sau în structura organizațională bine consolidată, rezistența la schimbare este inevitabilă, uneori dăunătoare atât celor implicați, cât și mediului social, iar alteori salutară, căci această reacție face ca schimba-

[142] Adrian Neculau, *Memoria pierdută ...*, p. 40.

rea să fie mai eficientă sau diferită în timp, și în ea sălășluiește adeseori sănătatea sistemului, viitoarea formă a echilibrului social și spiritual.

În fața *schimbărilor rapide*, pe care Nicolae Iorga le încadra în categoria *revoluțiilor de imitație*, este firesc ca oamenii să caute coerența, echilibrul, menținerea statusului deja dobândit și căile de întoarcere la trecut, să facă un efort pentru a-și respecta tradițiile și momentele de succes din istoria locală și națională. Acestea sunt mecanisme identitare și nu au nimic negativ în ele, fiind resuscitate atunci când echilibrul identitar este amenințat de ceea ce Naomi Klein[143], cunoscută pentru criticile sale asupra globalizării și a capitalismului, numea *capitalismul de șoc*. Refuzul unei schimbări de tip anarhizant nu este tot una cu refuzul schimbării în genere.

Oricum, nu există o teorie universal valabilă asupra schimbărilor sociale și a opoziției pe care o provoacă, dar orice societate este într-un proces permanent de schimbare. La fel și toate instituțiile sociale, comunitățile, familiile, organizațiile. Noi elemente sunt adăugate celor vechi, iar cele vechi, adeseori reactive, pot continua până devin obstacole pentru creștere sau chiar pentru supraviețuire. Este bine cunoscut și faptul că schimbările sociale considerate necesare în societate pot grăbi și varia problemele sociale, la fel cum rezolvarea problemelor sociale reclamă o altă schimbare ulterioară. Ele sunt strâns legate unele de altele și fac parte dintr-un proces dinamic și de sine stătător: schimbarea aduce probleme și reacții, problemele și reacțiile aduc alte schimbări și tot așa mai departe.

---

[143] Naomi Klein, *Doctrina șocului. Nașterea capitalismului dezastrelor*, Ed. Vellant, București, 2009.

II. Comunitatea de credință

Comunitatea de credință și de iubire în care se propovăduiesc și se trăiesc adevărurile de credință revelate este **parohia**. Această formă de organizare spațială și temporală a credincioșilor este profund înrădăcinată în tradiția Bisericii creștine. Transmiterea învățăturii revelate, cultul, activitatea socială și viața duhovnicească au găsit în parohie un organism eficient, competent și de neînlocuit. Cu privire la prezența sa în lumea contemporană, mai ales în mediul rural, se vorbește tot mai mult de o criză a ei, în mediul urban fiind definită sau considerată fie ca o instituție depășită, stereotipă, ineficace din punct de vedere pastoral (mai ales în cazul parohiilor mamut), fie străină sau chiar inexistentă pentru mulți contemporani.

Ceea ce ne-am obișnuit să numim parohia tradițională, organismul stabil, cu o dinamică lineară, bine întemeiat pe anumite dogme, norme, valori și tradiții, fără variații structurale și dominată de spiritul de conservare, înregistrează o pierdere de influență asupra membrilor, care, în contextul unor schimbări sociale majore, a mobilității crescânde, a modernizării societății, a creșterii indiferentismului religios și a migrației, se îndepărtează de ea[144] și alunecă spre o religiozitate vagă și uneori superstițioasă, fără stabilitatea pe care o poate oferi instituția divino-umană a Bisericii. Este o realitate de necontestat faptul că nu toate persoanele botezate, care trăiesc în limitele teritoriale ale parohiei, au o viață activă din punct de vedere religios-creștin. Nu mai există acea coincidență între unitatea socio-culturală și

144 „Believing without belonging". Este vorba de o formă identitară creştină cu totul originală, care presupune un fond religios asumat, respectiv o sumă de valori și atitudini, însă practicate paralel de instituția oficială a Bisericii. Vezi Theodor Baconski, *Europa creştină. Metoda cut & paste*, în„Pentru un creştinism al noii Europe", Vol. III, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 25.

comunitatea eclezială, secularizarea marcând profund această realitate.

În interiorul parohiei înseși există multe dificultăți de funcționare și de participare a tuturor membrilor la viața și la misiunea Bisericii. În unele parohii mai persistă acea mentalitate după care parohul singur este acela care trebuie să decidă și să îndeplinească toate funcțiile eclesiale. Laicii sunt tot mai puțin conștienți de datoria co-responsabilității și a participării active la misiunea Bisericii și continuă să conceapă propria prezență în biserică, și deci, în parohie, ca o ascultare pasivă. În alte parohii, s-a trecut la extrema cealaltă, identificându-se criteriile de co-responsabilitate și de participare cu criteriile falsei democrații, conducând la formarea unor noi orientări și grupări în parohie, care au devenit cauză de tensiuni și dificultăți pentru instituția parohiei, pentru pastorație și pentru viața parohială însăși.

Este o realitate de necontestat faptul că în multe țări parohia a fost zdruncinată de fenomenul urbanizării. Unii au acceptat poate cu prea mare ușurință că ea ar fi depășită, dar nu chiar destinată să dispară, în avantajul micilor comunități mai adaptate și mai eficace. Oricum, parohia, comunitatea de credință și de iubire, structura și forma indispensabilă a pastoralei ecleziale, rămâne un punct capital de referință pentru poporul creștin, chiar și pentru cei nepracticanți.

Aceste considerații preliminare ne conduc la o abordare mai detaliată, mai amplă a fenomenului pe care îl reprezintă parohia contemporană: ce este o comunitate? Care este raportul dintre comunitate și societate? Care este structura de origine a parohiei? Care este imaginea parohiei contemporane? Cum își desfășoară activitatea în situația actuală? Care sunt caracteristicile parohiei actuale? – sunt întrebări-vector care ne vor ghida în paginile care urmează.

II.1. Comunitatea – formă naturală de organizare socială

A vorbi despre comunitate nu e o intreprindere ușoară, în condițiile în care este, de departe, cea mai importantă idee sociologică, iar rolul ei unificator rămâne necontestat de către cei mai mulți cercetători. Ea reprezintă „una dintre instituirile sociale fundamentale pentru dezvoltarea socială. Departe de a fi o simplă agregare de indivizi, ea reprezintă calea mediană între țesătura birocratică de tip etatic și procesele specifice pieței libere, caracterizate de urmărirea intereselor individuale”[145]. Comunitatea este o formă de organizare a speciei umane sub forma unui grup social uman de mici dimensiuni, în care membrii săi au relaţii complexe şi nemijlocite. Comunitatea prezintă o relativă autarhie şi desfăşoară, la scară redusă, toate activităţile proprii unui sistem social (economice, culturale, religioase, politice etc.). Ea este o parte integrantă a societăţii, însă de o complexitate mai redusă, şi reprezintă o formă naturală de organizare socială.

Cele nouăzeci și șase de conținuturi și sensuri cuprinse în conceptul de comunitate și analizate de către un cunoscut reprezentant al Școlii de Sociologie de la Chicago – George A. Hillery[146], reprezintă probabil doar o parte dintre definițiile posibile. Una dintre cele mai relevante definiții vede comunitatea ca „o combinație de două elemente: o rețea de relații încărcate afectiv între indivizii unui grup, relații care adese-

---

[145] Tudor Pitulac, *Comunitate*, în Cătălin Zamfir şi Simona Stănescu (Coord.), „Enciclopedia dezvoltării sociale”, Ed. Polirom, Iaşi, 2007, p. 117.

[146] Goerge A. Hillery, *Comunal Organizations: Study of Local Societies*, University of Chigaco Press, Chicago, 1968, apud. Virgiliu Constantinescu, „Sociologia Comunităţilor rurale”, Ed. Fundaţiei România de Mâine, Bucureşti 2007, p. 10.

ori se intersectează și se consolidează reciproc și o doză de atașament față de valori, norme și înțelesuri unanim împărtășite, precum și o istorie și o identitate comună – pe scurt, atașamentul față de o cultură"[147].

Comunitatea a fost văzută ca o construcție. Ea nu înseamnă doar oamenii care o compun, deoarece comunitatea există de obicei înainte ca mulți dintre membrii săi să se nască și va continua probabil și după ce unii sau chiar toți o vor părăsi. O comunitate poate avea membrii care s-au mutat temporar în altă parte. Deși, în mod normal ea este delimitată de un anumit spațiu, uneori, o comunitate nu presupune o locație fizică, fiind demarcată drept un grup de oameni uniți de realități și valori materiale și imateriale. Comunitatea este și un set de interacțiuni și comportamente umane, cu interese, valori, credințe și înțelesuri comune, dar și cu anumite așteptări între membrii săi.

Majoritatea definițiilor asociază comunitatea cu un „cerc cald" (Rosenberg), plăcut, ce oferă, cu ajutorul imaginației, sentimentul de siguranță, pe care societatea modernă nu îl mai poate garanta. Comunitatea, în acest caz, se bazează pe „un tip de înțelegere ce precede toate înțelegerile și neînțelegerile (...) înțelegere pentru care nu trebuie să lupți, fiindcă e acolo, gata făcută și bună de folosit"[148]. Astfel, putem privi comunitatea nu doar ca un simplu demers conceptual, ci ea devine locul mai mult sau mai puțin imaginar, în care omul postmodern s-ar retrage, obosit de zgomotul unei vieți agitate. Regretul pentru „comunitatea de ieri" reprezintă o reacţie adversă la adresa modernismului şi a postmodernismului. În realitate, prin comunitate se înţelege un spaţiu teritorial, în care membrii sunt uniţi prin reciprocitate, valori, istorii şi interese comune, sau un spaţiu virtual, ce poate fi interpretat ca

[147] Amitai Etzioni, *Societatea monocromă*, Ed. Polirom, Iaşi, 2002, p. 161.
[148] Zygmunt Bauman, *Comunitatea*, Ed. Antet XX Press, Prahova, 2003, p. 9.

o comunitate în funcţie de scopul pentru care a fost creat: împărtăşire de viață, de informaţii, sociabilitate, unitate de valori, etc.

II. 2. Comunitate personalistă și societate individualistă

Comunitățile teritoriale se împart în comunități **rurale** și comunități **urbane**. Comunitățile rurale au o identitate, se caracterizează prin dimensiuni mai mici, sunt omogene (activitățile și atitudinile sunt asemănătoare pentru toate persoanele de un anumit sex și o anumită vârstă) și autonome (satisfac singure majoritatea, dacă nu toate nevoile locuitorilor săi)[149]. În comunitățile rurale întâlnim așezări de tip adunat (zonele de câmpie), așezări de tip răsfirat (zone de deal) și așezări de tip risipit (zonele de munte)[150]. În funcție de gradul de urbanizare, comunitățile se mai împart în „comunități neurbane / tradiționale, comunități semiurbane și comunități urbanizate"[151].

Pe de altă parte, „comunitățile urbane sunt caracterizate prin volum demografic relativ mare, preponderența activităților industriale, existența unei diviziuni sociale a muncii în numeroase ocupații specializate, organizare socială bazată pe diviziune ocupațională și pe structură socială, reglementare instituțională, formală, a relațiilor sociale, importanța scăzută a relațiilor de rudenie, relații de intercunoaștere reduse și raționalizarea vieții sociale"[152].

---

[149] Dana Cornelia Niţulescu, *Vecinătăţile de locuire urbană*, în „Sociologie Românească", Vol. II, nr. 1, Ed. Polirom, Iaşi, 2004, p. 62.
[150] Cf. Traian Vedinaş, *Introducere în sociologia rurală*, Ed. Polirom, Iași, 2001, p. 69.
[151] *Ibidem*, p. 71.
[152] *Ibidem*, p. 64.

Potrivit unei alte clasificări făcută de sociologul de origine poloneză Zygmund Bauman în lucrarea „Comunitatea”[153], el împarte comunitățile în *etice* și *estetice*. Comunitatea etică este țesută de aranjamente pe termenul lung, iar ceea ce le caracterizează este „soliditatea” lor; de asemenea, imaginea comunității etice vine în completarea celei tradiționale. Pe de altă parte comunitățile estetice sau „de carnaval / de garderobă” sunt comunitățile lichide, unde consumerismul reprezintă principalul idol.

În cele ce urmează, vom sublinia contribuția pe această temă a două nume prestigioase, unul din sociologia românească, iar celălalt din cea germană, care și-au identificat vocația în cercetarea comunităților umane și care au adus lămuriri deosebit de importante, unele chiar cu caracter profetic, legate de comunitatea omenească, structura ei, dinamica, raportul cu societatea, caracteristicile lor, evoluția sau involuția lor – deosebit de utile pentru noi în înțelegerea dinamicii sociale contemporane și a influenței ei în definirea pe coordonate actuale a misiunii pastoral-misionare a Bisericii. Este vorba de profesorul Traian Brăileanu și de sociologul german Ferdinand Tönnies.

Traian Brăileanu, în monumentala sa lucrare intitulată *Teoria comunității omenești*[154], dar și într-o lucrare de sociologie generală[155], a prezentat comunitatea atât ca *geneză*, cât și ca *structură*. Comunitatea descinde din relațiile familiale și se încununează la nivel național. „Grupul familial, spunea T. Brăileanu, comunitatea biologică, reprezintă punctul inițial, logic și istoric al societății umane, iar națiunea, termenul final, adică cea mai largă comunitate care poate fi prinsă și organizată într-o unitate perfectă”[156]. Desfășurată în „timp istoric” și nu în

[153] Zygmunt Bauman, *op. cit.*, p. 12.
[154] Traian Brăileanu, *Teoria comunității omenești*, Ed. Albatros, București, 2000.
[155] Idem, *Sociologia generală*, Ed. Albatros, București, 2003.
[156] Idem, *Teoria comunității ...*, p. 388.

timp „newtonian"[157] și ridicându-se deasupra ordinii biologice, comunitatea se alcătuiește din „succesiunea generațiilor prin înlănțuirea conștiințelor individuale"[158] și prin organizarea tuturor puterilor, dar în primul rând prin puterea morală[159]. Aceasta creează condițiile necesare bunei conviețuiri și cooperări dintre oameni și, tot cu ajutorul ei, se poate transforma comunitatea în națiune. „Comunitatea în care specialiștii au conștiința clară a scopului suprem și se organizează pentru cooperare, noi am numit-o *națiune.* În conştiinţa aceasta stă libertatea şi autonomia indivizilor. Naţiunea, ajunsă la cel mai înalt grad de perfecţiune, este o comunitate sau o comuniune de suflete născute şi dezvoltate în conformitate cu normele ordinii morale, care este ordinea de temelie a comunităţii umane, cum, de altminteri, ea este prototipul oricărei ordini"[160].

Prin însăși construcția ei de sistem deschis, precum și prin rolul reglator al ordinii morale, comunitatea se dezvoltă și tinde spre perfecțiune. Forma supremă a perfecţiunii o reprezintă „tipul ideal". Acesta din urmă, relevă Brăileanu, asigură „autonomia şi independenţa" unei comunităţi şi, în acelaşi timp, îi organizează toate puterile în scopul de a realiza „un stat naţional".

Cele şase puteri (biologică, morală, religioasă, estetică, economică şi politică) enumerate de sociolog, precum şi raţionalizarea continuă a organizării lor, dau tărie comunităţii şi o fac rezistentă la ameninţări din interior şi din exterior. „Comunitatea este o condiție pentru nașterea sufletului și înaintarea sa spre perfecțiune"[161]. Mai mult, ea trebuie să prevină stările de tensiune dintre părți, stări care scad energiile, și să cultive spiri-

---

[157] *Ibidem,* p.432.
[158] *Ibidem,* p.433.
[159] *Ibidem,* p.497.
[160] *Ibidem,* p.471.
[161] *Ibidem.*

tul de ordine și de cooperare, care multiplică resursele comunității și le conferă tărie pentru a depăși anumite blocaje sociale.

Comunitatea, înțeleasă ca stat național și gândită în perspectiva „perfectibilității și a tipului ideal"[162], are nevoie de un plan de reformă pentru înlăturarea „răului" și pentru găsirea fericirii depline, a cărei condiție fundamentală, după Traian Brăileanu, este *libertatea*[163]. Dar atât „perfectibilitatea comunității", cât și dobândirea libertății de către cei ce compun națiunea nu se realizează de la sine și nici nu se omit inițiativele și coordonarea unor acțiuni programate. Dimpotrivă, pentru ca raționalitatea – în special cea morală – să pătrundă la toate nivelele comunitare, iar cele șase puteri să coabiteze într-un plan generalizat de înnoire și transformare socială, e necesară, după Brăileanu, intervenția științei în general și a sociologiei în particular. Aceasta din urmă are o funcţie instrumentală, aceea de a ierarhiza ştiinţele, în baza „primatului ordinii morale" şi de a arăta „cum se pot organiza puterile unei naţiuni"[164].

Una dintre aceste soluţii pentru realizarea unei comunităţi apropiate de ideal este aceea a cultivării identităţii de sine a comunităţii şi a „combaterii" cosmopolitismului. Fiindcă, în opinia lui Brăileanu, cosmopolitismul anulează elementul autohton, distruge baza de susţinere a comunităţii şi perturbă coeziunea întregului, abătându-l de la linia lui principală de dezvoltare.

Gândind comunitatea în perspectiva idealului perfectibilității și considerând-o „ca singura condiție pentru păstrarea identității de sine a omului normal", Brăileanu definește comu-

[162] „Tipul ideal al unei națiuni este cel al unei comunități care își poate păstra autonomia și independența față de alte comunități, din toate punctele de vedere: biologic, moral, religios, politic, estetic, economic", cf. *Ibidem.,* p. 394.

[163] *Ibidem,*p. 494.

[164] *Ibidem,* p. 398.

nitatea prin efectul de uniune a sufletelor, ca și printr-un act de recunoaștere și de includere în structurile ei de conținut atât a celor care au fost, cât și a contemporanilor". „Numim comunitate omenească acea unitate care se încheagă prin comuniunea sufletelor. Comunitatea e ancorată în ordinea biologică, dar ea nu este o simplă prelungire a ordinii biologice, ci o nouă ordine întemeiată pe a doua naștere a omului ca suflet. Comunitatea, în acest înțeles, cuprinde nu numai pe cei vii (indivizi în carne și oase), dar și pe cei morți, dintre care mulți sunt mai vii decât cei ce trăiesc"[165].

Această idee este una formidabilă, deoarece postulează, într-o curată tradiție creștină și printr-un limbaj cu inflexiuni biblice, primatul sufletului și al trăirii, al pluralității subiectelor și al sufletelor ce alcătuiesc comunitatea noologică, de esență spirituală.

Al doilea autor reprezentativ în abordarea acestui subiect – Ferdinand Tönnies – tratează problematica celor două tipuri de comunitate: *comunitatea rurală* şi *comunitatea urbană*. Tönnies îmbină „tipologia cu polaritatea" şi „valorile cu dozaje variabile de termeni latitudinari opuşi" (Lucian Blaga) şi transformă conceptul de comunitate, căruia Schleiermacher[166] îi dăduse un sens moral, într-unul cu semnificaţie sociologică. În lucrarea sa devenită clasică, apărută în 1887 şi intitulată „Comunitate şi societate"[167], Tönnies defineşte comunitatea prin contradicţie cu societatea.

Polaritatea tipurilor – în concepţia lui Tönnies – e determinată de transformarea voinţei, care, din organică şi biologică (la nivel de comunitate), devine una reflectată şi, deci, psihologică. Formele psihologice ale voinţei organice,

165 *Ibidem*, p.431.

166 Cf. Piero Amerio, *Evoluţia conceptului de comunitate în cultura occidentală*, în Bruna Zani şi Augosto Palmonari, (Coord.), „Manualul de psihologia comunităţii", Editura Polirom, Iaşi 2003, p.28.

167 Ferdinand Tönnies, *Comunanté et société*, Ed. P.U.F., Paris, 1944.

biologic constituite, sunt în număr de trei şi anume: plăcerea, obişnuinţa şi memoria, cărora le corespund trei tipuri de legături: legăturile de sânge, legăturile spaţiale şi legăturile spirituale. Voinţa organică, al cărui suport este însăşi natura umană, susţine toate manifestările comunitare. „Voinţa organică este echivalentul psihologic al corpului uman sau principiul unităţii vieţii (...) Voinţa reflectată, dimpotrivă, este un produs al gândirii însăşi, căreia nu-i revine o realitate proprie decât în raport cu cauza sa – subiectul gânditor”[168]. Cele două voinţe au în comun faptul că reprezintă energia necesară manifestării şi expansiunii umane şi sunt considerate „cauze ale realităţii”, dar şi faptul de a profetiza, prima folosind trecutul pentru a-şi face predicţiile, iar cealaltă – viitorul (profeţii, utopii etc)[169].

Prototipul tuturor uniunilor de comunitate îl reprezintă însă familia. Omul intră în aceste relaţii prin naştere; voinţa raţională liberă îl poate determina să rămână în familie, dar natura relaţiei însăşi nu este dependentă de voinţa sa raţională. Fiindcă această relaţie este una ce aparţine substratului primar şi se identifică cu voinţa organică. Ca echivalent psihologic al corpului uman şi ca principiu al unităţii vieţii, voinţa organică este biologic constituită şi se întemeiază pe rudenie, vecinătate şi prietenie. Rudenia este elementul constitutiv de bază al comunităţii, provenită din surse de tip natural şi având o esenţă corporală. Forţa acesteia este „viaţa reală”, care se exprimă în forme vii şi le supune unor legităţi de sorginte vitală. Acesteia i se asociază „comunitatea spirituală, produsă prin muncă şi determinată de vocaţie, rezultând credinţe comune şi un mod de a simţi asociativ”[170].

[168] Ferdinand Tonnies, apud. Ilie Bădescu, „Enciclopedia Sociologiei. Fondatorii”, Vol. I, Ed. Mica Valahie, Bucureşti, 2005, p. 160.
[169] *Ibidem.*
[170] *Ibidem*, p. 178.

Pentru Tönnies, esența modernismului înseamnă atenuarea relațiilor sociale și morale tradiționale, depersonalizarea societății, pierderea identificării comunitare și un mare impact al forțelor politicii și ale economicului asupra omului. El caută și găsește rădăcinile sociale ale valorilor morale (onoare, demnitate, etc.) în stările medievale. Sub influența societății se produce dezintegrarea acestor valori. Aceste mutații pot fi examinate în trecerea de la vechile stări la clasele sociale moderne, deci, de la stare, la clasă. Clasele sunt produsul societății în care predomină valorile pecuniare și contractuale. Conflictul între stare și clasă, dintre status și puterea masei compune, prin urmare, una dintre liniile de radicală demarcație a istoriei moderne. Toate modurile diferențierii au fost slăbite de caracterul mercantil și individualist al capitalismului. Rezultatul este izolarea socială[171].

Factori precum urbanizarea, industrializarea, munca salarială, mass-media, cultura de masă, opinia publică etc. au condus la „atomizarea" organismului social, reducându-l la un ansamblu de indivizi impersonali şi dezbinaţi.

În ceea ce privește formele exterioare ale modului de viață în cele două perioade, ele sunt sintetizate de către profesorul Ilie Bădescu în *Enciclopedia Sociologiei*, după cum urmează:

A. COMUNITATEA

1. Viața familială este definită de *concordie*. Omul se găsește în cadrul ei cu întregul său caracter. Subiectul concordiei este poporul.

2. *Viața satului* este definită de *cutumă*. Omul este cuprins în aceasta cu toate sentimentele sale; subiectul cutumei este ființa socială.

3. *Viața burgului* este marcată de *religie*. Omul se află în interiorul ei cu întreaga sa conștiință. Subiectul ei real este

[171] *Ibidem*, p. 172.

Biserica. Prin urmare, omul comunitar are caracter pașnic, familial, sentimente modelate de cutume și conștiință religioasă. Viața lui se desfășoară în familie, în sat sau în burg. Subiectul social al acestor cadre de viață colectivă sunt: poporul, ființa socială și Biserica.

B. SOCIETATEA

1. Viața marelui oraș = convenția. Aceasta cuprinde omul cu toate aspirațiile sale. Subiectul ei real este societatea.

2. Viața națională = politica. Ea presupune omul cu toate speculațiile sale. Subiectul real este statul.

3. Viața cosmopolită = opinia publică. Ea presupune omul cu toate cunoștințele sale. Subiectul său real este Republica savantă[172].

Celor două moduri de viață le corespund două tipuri de oameni: *omul comunitar*, care este un om „de suflet", sentimentele sale sunt modelate de cutumă, afectul lui e predominant religios, iar starea mentală e supusă conștiinței. Viața lui se desfășoară în familie, în sat și în mediul burgului și al spiritului corporatist. Pe de altă parte, *omul societal* este, caracterial, un om convențional, sentimentele sale sunt înfluențate de politică, el este din punct de vedere afectiv un om politic, iar starea lui mentală este dominată de cunoștințe. Viața lui se desfășoară în marele oraș, în cadrul națiunii sale și în mediul cosmopolit al circulației informațiilor și opiniilor. În toate aceste treceri constatăm o comprimare a emoționalității, pierderea științei canalizării ei colective și, pe de altă parte, o accentuare a intelectualității[173].

Sintetizând ideile lui Tönnies cu privire la caracteristicile definitorii ale celor două tipuri de colectivitate umană și reproducând într-o anume ordine indicatorii subliniați mai sus, care le caracterizează, se obține o structură foarte exactă și sugestivă:

[172] *Ibidem*, p. 174.
[173] *Ibidem*, p. 174 - 175.

A – Voinţa organică → Comunitate

Statut (drept natural)	- celula	----	familia
	- viaţa organică	----	legătura de sânge
	- instinct şi plăcere	----	instinct şi plăceri materne, paterne, fraterne
	- obişnuinţă	----	obiceiuri, moravuri, ritualuri, religii
	- memorie	----	transmiterea de obiceiuri, ritualuri, religii

B – Voinţa reflectată → Societate

Contract (drept raţional)	- reflexia	----	studiul valorii abstracte
	- calcul şi speculaţie	----	profit şi câştig
	- cunoaştere	----	cultură socială
	- egoism	----	comerţ
	- dominaţie	----	capitalism[175]

Comunitatea reprezintă contextul și spațiul în care se afirmă, se desfășoară și se perfecționează personalitatea umană. Ca poziție intermediară între familie și marile construcții socio-umane, comunitatea nu este nici „societate globală", cum afirma sociologul francez Georges Gurvitch, dar nu este nici un produs sau o sinteză, percepută și personificată numai de reprezentanții comunității, ci este un organism care pune în acțiune activi-

[174] Bruno Zani, Augusto Palmonari, Manual de psihologia comunităţii…, p. 30.

tăți, evenimente și forme capabile să stimuleze accesul actorilor sociali la valori comune dar și superioare și să transforme comunitatea din obiect al programelor naționale în subiect dinamic al lor. Deosebit de interesant este, în acest punct al prezentării noastre, raportul ce poate să existe între comunitate și câteva corelative de referință, precum Biserica, statul, orașul, națiunea, etc.

În al doilea rând, începând cu anii ’20 ai secolului trecut și ajungând până aproximativ în deceniul șase al aceluiași secol, s-a renunțat treptat la tradiția „Tönnies – Weber” și nu s-a mai valorificat la potențialul maxim formula „tipului ideal” în cercetarea comunităților umane. „Sub presiunea mișcării migratorii din unele țări ale Europei și Asiei spre Statele Unite ale Americii, precum și datorită tensiunilor de ordin etnic, dar mai ales rasiale, prin cunoscutul *aparthaid*, cercetarea sociologică a trecut de la abstract la concret și de la teoretic în sine la empiric. Totodată, cunoscuta formulă ontologică a lui Émile Durckheim, potrivit căreia «socialul se explică prin social», ca și definirea «faptului social ca lucru», s-a dovedit inoperantă în contextul în care formele vieții cotidiene cereau ca cercetarea să fie urmată de o formă de angajare, iar individul să aibă o anume preponderență asupra societății. Thomas și Znaniceki, în cunoscuta lor lucrare „Țăranul polonez în America și Europa”, văd o constantă interacțiune de factori obiectivi și de factori subiectivi și pun în evidență o legătură cu dublă conexiune între elementele sociale și lumea individuală[175]. „Cauza unui fenomen social sau individual – scriau cei doi sociologi – nu este niciodată un fenomen social sau individual izolat, ci este totdeauna o combinație între un fenomen social și unul individual (…) Există o dependență reciprocă între organizarea socială și organizarea vieții individuale”[176].

---

[175] Cf. Piero Amerio, apud Bruno Zani, Augusto Palmonari, *Manual de psihologia comunității…*, p. 35.

[176] W. I. Thomas şi Fl. Znaniceki, *The Polish Peasant in Europe and America*, University of Chicago Press, Chicago, 1918-1920, Tom. I şi II, apud *Ibidem*, p. 36.

Comunitatea locală impune „un teritoriu"[177], unde un număr de persoane locuiesc împreună şi unde solidaritatea şi ceea ce îi uneşte pe oameni reprezintă cu mult mai mult decât ceea ce îi separă. Nu interesele particulare şi nici obiectivele efemere definesc esenţa unei comunităţi, ci o sumă de factori fundamentali, care determină un puternic sentiment de „nostrizare" (J. Noultin) ca „in-group"-ul să fie predominant faţă de „out-group".

Imaginea pe care o comunitate o are pentru membrii săi pare să fie mult diluată. În societăţile tradiţionale, comunitatea, dincolo de numeroasele critici care i-au fost aduse, continuă să trimită la şi să afirme ideea de solidaritate, de identitate, un punct de vedere utilitarist în privința conviețuirii umane, continuă să exprime o realitate bine conturată, vizând un grup de oameni istoricește organizat, ce respectă norme și valori, care ocupă un spațiu natural bine delimitat, în interiorul căruia se dezvoltă activități economice, spirituale, politice și socio-culturale, în vederea activării resurselor materiale și spirituale și a supraviețuirii speciei omenești. Însă, în contextul informatizării și globalizării, ca și sub presiunea pieței și a comunicațiilor, problematica comunității cunoaște mutații de fond, legate de relația dintre tradiție și modernitate, respectiv local și universal.

„Analiza unei comunități, spunea Bruno Zani, înțeleasă ca sistem social complex, cunoașterea originilor sale, a organizării interne, a valorilor, a necesităților membrilor săi, ori a interacțiunilor dintre subsisteme, nu este ușor de făcut și nu constituie nici o activitate aseptică sau neutră. Într-adevăr, intențiile care stau la baza acestui proces de cunoaștere pot fi foarte diferite între ele și acest lucru duce la reliefarea unor aspecte în dauna altora, în funcție fie de instrumentele utilizate, fie, mai degrabă, de filtrul cultural de care dispune cercetătorul. Dacă obiectul

[177] C. Zimmermann, *The Changing Community*, Ed. Harper&Row, New-York, 1938; apud *Ibidem*, p.32.

nu este atât acela de a face *o analiză a necesităților* după modelul diagnosticului clinic, ci de a lucra pentru amplificarea conștiinței de sine a comunității înseși, ca să fie capabilă să-și proiecteze propria schimbare, atunci modalitatea ce trebuie utilizată depășește chiar observația participativă și duce la adoptarea unui tip de cercetare axat pe o participare intensă. De aceea, a interpreta o comunitate înseamnă a activa un proces în care înșiși membrii comunității devin protagoniști activi, ei înșiși devin conștienți de propriile condiții, nevoi și limite, ca și de resursele de care dispun; ei înșiși dau un sens acestor date"[178].

Pe lângă trăsăturile comunității și ale societății identificate până aici, precum și a similarităților sau diferențelor dintre ele, vom mai adăuga un element esențial în înțelegerea raportului enunțat. La baza comparației dintre comunitate și societate, stă, de fapt, **raportul dintre tradiție și modernitate**. *Tradiția* reprezintă un fond de învățături îmbrăcate în forme sociale, în norme și valori, un izvor de resurse spirituale și materiale, pe care oamenii le folosesc în activitățile cotidiene și în ocazii speciale, definind sau redefinind o identitate. Mai mult decât atât, tradiția oferă legitimitate credințelor, normelor, dar și consistență simbolurilor și identității colective, apartenența la comunitatea de credință și de iubire, la un grup, la un stat / națiune etc. Bineînțeles, orice tradiție este un instrument de prezervare a identității, dar, implicit și un sistem de filtrare mai mult sau mai puțin exigent al noului. Ea poate bloca periodic, parțial sau principial creativitatea și inovația, prin promovarea unor idei, soluții, strategii tradiționale, verificate în timp, în rezolvarea problemelor noi, contemporane; rezultatul, în acest caz, este de cele mai multe ori ineficiența și stagnarea, tradusă prin crize politico-economice, apatie și sărăcie, etc.

[178] Bruno Zani, Augusto Palmonari, *op. cit.*, p. 12.

Pe de altă parte, modernitatea desemnează triumful individualismului asupra legăturilor de tip tradițional, expansiunea ideilor și a tehnologiei, globalizare, diferențiere în sfera muncii, a consumului și a stilurilor de viață. Modernitatea (și societatea), în comparație cu lumea tradițională (și comunitatea) înseamnă mobilitate sporită, dinamică socială, mobilitatea ascendentă sau descendentă a valorilor, uneori suferință și frustrare; de aceea, din cauza efectelor perverse pe care modernitatea le aduce cu sine (setea de îmbogățire, deteriorarea relațiilor în sfera privată, dezastrele ecologice), omenirea tinde să se îndrepte și mai mult către postmodernitate, care, la rându-i, reprezintă depărtarea de accentele contemporaneității.

II.3. Structura de origine a parohiei

Cuvântul **parohie** își are originea atât în Sfânta Scriptură cât și în unitățile administrative teritoriale folosite în Imperiul Roman, provenind din cuvântul latin *paroechia* care înseamnă „eparhie". În greceşte, *παϱοικια* (*paroikia*) înseamnă „district" sau „eparhie", cu origine în cuvintele greceşti *παϱά* (*lângă*) și οικος (*casă*). Termenul grec *παϱοικια*, însemna inițial „şedere în ţară străină", potrivit Septuagintei, sau „comunitate de expatriaţi", cu trimitere la poporul evreu din afara ţării, iar mai târziu cu referire la domiciliul din viaţa pământească temporară[179]. Avraam este *paroikos* în Egipt (Gen. 12, 40) şi în Palestina (Gen.19, 9); Isaac este *paroikos* în Canaan (Gen. 26, 3); fiii lui Iacob, în Egipt, formează „o parohie". Într-un anumit sens, evreii au conştiinţa de a fi mereu străini, chiar dacă locuiesc în ţara promisă, pentru că teritoriul Palestinei, ca, de fapt, întregul pământ, este al lui Iahve, iar israeliţii se află pe acesta numai ca străini[180].

[179] Vasile Răducă, *Parohia*, în „Rev. Ortodoxia", nr. 3-4/1996, p. 86.
[180] Cf. Paul Jonson, *O istorie a evreilor*, Ed. Humanitas, București, 2019, p. 32-35.

În timpul Mântuitorului nostru Iisus Hristos, exista conştiinţa că evreii formează o „parohie”, adică o comunitate de străini, care se afla în pelerinaj spre Împărăţia lui Dumnezeu. Pentru a face parte din această comunitate de străini, care se îndreapta spre patria cerească, era necesar ca ei să asculte de Dumnezeu. Ispita mundană era însă de a deveni cetăţean al lumii. Comunitatea creştină primară, considerând cerul ca fiind patria sa definitivă şi neavând nici un drept de cetăţenie pe pământ, se consideră ca *o paroikia.* Nu numai fiecare creştin era străin şi pelerin în lume, ci chiar întreaga comunitate. În acest fel îi îndeamnă Sfântul Apostol Petru pe primii creştini: „Dragii mei, ca pe nişte călători şi înstrăinaţi, vă îndemn să vă feriţi de poftele trupului” (I Pt. 2,11). Aşadar, *în sens biblic,* parohia nu este comunitatea persoanelor care trăiesc în jurul unui loc de cult, şi, cu atât mai puţin, a unui anumit teritoriu, ci este *comunitatea de credinţă* care trăieşte în această lume ca străină, fără drept de cetăţenie.

La o simplă examinare a organizării Bisericii primare, putem vedea un loc de rugăciune, o comunitate liturgică prezidată de un episcop, ajutat de prezbiteri[181]. După Rusalii, ca răspuns la predica sfinților apostoli, Biserica a crescut numeric constant. Când numărul celor botezați s-a mărit, a fost necesară crearea unor noi comunități ecleziale. Unii istorici au estimat că până la martirajul arhidiaconului Ștefan, Biserica din Ierusalim ajunsese la aproximativ 20.000 de membrii[182]. Contrar așteptărilor liderilor religioși de la Ierusalim și a împăraților romani, urmările surprinzătoare ale persecuțiilor și activitatea misionară intensă din epoca primară au avut ca rezultat o constantă înmulțire a teritoriilor locuite de creștini, precum și apariția unor spații de ru-

---

[181] C. Kevin Gillespie, *Toward a Pastoral Theological Understanding of the Parish as a Place of Eucharistic Pilgrimage*, în „Journal of Pastoral Theology”, Vol. 28, 2018, p. 115.

[182] Robert D. Heidler, *Ridicarea Bisericii în dimensiunea mesianică*, Ed. Alfa Omega Publishing, Timișoara, 2014, p. 17-18.

găciune mari, în special în orașele mai populate, precum Roma, Corint, Efes sau Alexandria[183]. Aceste comunități erau slujite de prezbiteri, numiți de episcopii locali, în numele cărora activau și de care depindeau. La început, marea distanță care separa biserica episcopală de noile comunități creștine a dus la necesitatea numirii unor „prezbiteri vizitatori", care aveau misiunea să circule într-o zonă delimitată. Abia mai târziu, noile grupuri de creștini s-au organizat sub forma unor comunități de rugăciune și chiar de viață comună[184].

Mântuitorul Iisus Hristos, atunci când a afirmat: „Unde sunt adunați doi sau trei în numele Meu, acolo sunt și Eu în mijlocul lor" (Mt. 18, 20), a anticipat o astfel de comunitate de credință și de iubire, înnobilată de prezența Sa, o comunitate ce se caracterizează mai degrabă prin intensitatea trăirii decât prin dimensiune. Hristos este prezent alături de ei și între ei, oriunde se află cei ce Îl recunosc ca Domn și Dumnezeu (In. 20, 28), cei ce cred în cuvântul Lui și-l fac viu în viețile lor, oriunde se află cei ce „s-au îmbrăcat în Hristos" (Gal. 3, 27) și între ei vrea să locuiască. Din cuvintele Domnului înțelegem că, în mod paradoxal, El îi urmează pe cei ce Îl urmează.

Viața Bisericii primare se concentra în casele-biserici. Fiecare biserică locală era împărțită în grupuri mai mici, ce se întâlneau săptămânal în case pentru rugăciune și Împărtășanie. Deși membrii comunității se întâlneau regulat și în mediu extins, casele-biserici reprezentau fundamentul activităților spirituale. Sfântul Pavel vorbește în epistolele sale despre existența unor anumite spații domestice, ce servesc ca punct de întâlnire în vederea rugăciunii pentru cei de cred și Îl urmează pe Hristos în Tesalonic, Corint, Roma etc. În Epistola către Coloseni îi pomenește pe „frații din Laodiceea și pe Nimfas și biserica din casa Lui" (Col. 4, 15). Totodată, Sfântul Pavel vorbește despre biserica

[183] Emilianos Timidiatis, *Preot, Parohie, Înnoire*, Ed. Sofia, București, 2001, p. 58.
[184] Robert D. Heidler, *op. cit.*, p. 21.

unui oraș, de exemplu, a Corintului, dar și despre bisericile unor regiuni mai mari, de exemplu a Asiei sau a Macedoniei. El distinge astfel între „sinaxa euharistică locală și bisericile-sinaxe locale mai largi”[185]. Credința în persoana divino-umană a lui Hristos și în prezența Sa reală în Sfânta Euharistie este cea care transformă o simplă casă într-un loc de adunare comunitară și într-un loc al întâlnirii cu Hristos, care mai târziu avea să poarte numele de Biserică. Tot Sfântul Pavel, când a ajuns în capitala Imperiului Roman pentru a se înfățișa împăratului, a fost primit într-o comunitate creștină bine structurată[186].

La început, creștinismul a fost un fenomen preponderent urban, dar nu numai. Într-o carte apărută în urmă cu câțiva ani, intitulată: *Cine au fost primii creștini? Renunțarea la teza urbană*, istoricul american Thomas Robinson demonstrează scenariul nerealist care rezultă din localizarea creștinismului doar în spațiul urban. Într-o serie de tabele, el observă că într-o perioadă când 15% din imperiu reprezenta populația urbană, creștinii constituiau 10% din imperiu, adică 33% din populația urbană. Ideea lui este că trei milioane de creștini din orașe ar face ca orașele să pară foarte creștine, dar trei milioane de creștini pentru zonele rurale ar fi făcut mai puțină impresie, reprezentând o proporție mult mai mică din populație[187].

Structurile Bisericii primare au fost simple: orașul însemna o episcopie, având în frunte pe episcop, ajutat de preoții săi. Creștinul, chiar dacă trăia departe de oraș, avea obligația de a participa la slujba duminicală a episcopului. Însă, când creștinii încep

[185] Gheorghios D. Metallinos, *Parohia – Hristos în mijlocul nostru*, Ed. Deisis, Sibiu, 2004, p. 13.

[186] Cf. Emilianos Timidiatis, *op. cit.*, p. 59.

[187] Thomas Arthur Robinson, *Who Were the First Christians? Dismantling the Urban Thesis*. Oxford University Press, New York, 2017, p. 38-39.

să devină numeroși, este imposibil ca toți să mai meargă la oraș pentru a participa la celebrarea Cinei Domnului, iar în oraș locurile de adunare devin neîncăpătoare. Începând cu secolul al III-lea, apar biserici la țară, *biserici sucursale*[188], ca ajutor pentru acțiunea de propovăduire a episcopului, dar fără competențe precise și fără delimitări geografice. La țară, bisericile rurale se aflau mai ales în târguri sau comune, care erau punctul de întâlnire al comunicațiilor între teritoriul dimprejur și oraș, și, totodată, locuri importante de comerț. Obligațiile acestor biserici erau, mai ales, de a predica, pentru că Botezul, Spovedania sau Cununia cereau obligatoriu prezența episcopului.

Edictul de la Milano al Sfântului Împărat Constantin din anul 313 a schimbat foarte mult situația Bisericii, creștinii realizând astfel că nu mai trăiesc într-o țară străină, *în diaspora*. Din nefericire, încetul cu încetul, sensul eshatologic al parohie scade și câștigă teren sensul juridic, într-un proces de secularizare interioară. Spre secolul al IV-lea, parohia înseamnă Biserica particulară sau locală – sens folosit de Sfântul Ieronim și de Fericitul Augustin[189].

Istoria Bisericii nu a reținut în primele trei secole și jumătate nici un regulament pentru organizarea parohiilor. Ele erau întemeiate atunci când creștinii ajungeau să formeze un grup mai numeros. În secolul IV, canonul 13 al sinodului local de la Neocezareea, reglementa următoarele: „Prezbiterii de la sate nu pot jertfi în biserica cetății, fiind de față episcopul sau prezbiterii cetății; nici a da pâinea, nici potirul, în timpul rugăciunii, iar dacă cei din urmă nu sunt de față și singuri vor fi chemați la rugăciune, atunci să dea pâinea și potirul"[190]. Între preoții de la țară și cei de

[188] A. Bişoc, *Parohia, comunitate de credinţă în caritate*, Ed. Presa Bună, Iaşi, 1999, p. 34.

[189] *Ibidem*.

[190] Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*. Ed. Romcart S.A., 1991, p. 186.

la orașe se făcea o delimitare categorică, imposibil de suspectat de vreo neclaritate. E foarte probabil ca această atitudine să se fi prelungit și asupra parohiilor / comunităților de la sate și asupra credincioșilor de acolo.

Încă din această perioadă, *Euharistia*, în forma ei primară, era centrul vieții creștine, o viață tumultoasă și grea, instabilă și primejduită din pricina celor 10 mari persecuții, care s-au întins aproape neîntrerupt pe durata a trei sute de ani. „Creștinii fie se mutau dintr-un loc în altul, fie construiau locașuri provizorii care, datorită materialelor ieftine, nu au rezistat timpului. Acești creștini săraci au fost nevoiți să se roage în locuri pustii, în peșteri sau în locuri care nu puteau fi locuite; totuși, ei au transformat aceste locuri în grădini cerești, lăudându-L pe Atotputernicul și simțindu-L mai aproape de ei decât în orișicare alt loc frumos. Dionisie al Alexandriei scria: «Pretutindeni unde era o suferință noi am făcut din ea un colțișor al bucuriei, fie că lucrul se petrece pe câmp, în pustietate, pe vapor, în lagăr ori în temniță»"[191].

Noțiunea de „parohie" nu se poate reduce doar la o definire juridică sau sociologică. Ea este un spațiu unde creştinii, episcopul și preoții trăiesc Taina morții și învierii lui Hristos, în calitate de mădulare ale aceluiaşi Trup tainic al lui Hristos. Biserica este locul sacru în care şi în jurul căreia se constituie *ecclesia* – comunitatea în care membrii ei se găsesc în comuniune unii cu alţii, pe de o parte, iar pe de altă parte, toţi şi fiecare în parte, în comuniune cu Dumnezeu. „Credința comună și lucrarea sfințitoare sunt condițiile fundamentale ca o anumită comunitate să se constituie într-o comunitate religioasă eclesială, ținând cont, bineînțeles, de normele canonice în funcție de care respectiva comunitate se integrează și rămâne în ordinea Bisericii apostolice unică și Una"[192].

[191] Emilianos Timidiatis, *op. cit.*, p. 61.
[192] Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 86.

Începând din secolul IV, sensul juridic a parohiei l-a surclasat pe cel eshatologic, tendința constantă în Biserică fiind aceea de a se imita organizarea și structura societății civile, precum și modul de a fi și a se comporta al principilor și al regilor lumii. Împăratul Constantin cel Mare nu doar că a oferit libertate creștinismului, clădiri mai mari pentru închinare și a inițiat reforme favorabile pentru Biserică, ci a hotărât să îmbunătățească modul de închinare[193]. Închinarea și practicile religioase din casele-biserici erau intime și sub conducerea supremă a Duhului. Însă în gândirea romană a lui Constantin, cea mai înaltă formă de închinare se găsea în ritualurile fastuoase ale curții imperiale. În timpul domniei lui, aceste ritualuri au fost transferate către Biserică, iar slujbele au devenit ceremonii publice solemne. „Constantin cel Mare nu a schimbat numai *locul* și *modul* în care se închina Biserica, ci a lovit chiar în inima identității sale. A tăiat Biserica de la rădăcinile ei evreiești și a altoit-o la rădăcina păgânismului grecesc"[194].

În Răsărit, împărații au cultivat structuri bisericești pe măsura fastului curții imperiale, pe când în Apus, Biserica însăși a devenit o curte imperială, iar slujitorii Bisericii, atât în Răsărit, cât și în Apus, au fost investiți cu responsabilități remunerate, ca în orice funcție publică. Din păcate, fastul nu s-a păstrat doar la nivel cultic, ci s-a extins și la viața particulară a unor slujitori ai Bisericii, de sus în jos, până la nivelul parohial[195]. În acest context, înțelegând altfel realitățile unei perioade pe care obişnuim să o idealizăm, figurile ascetice şi verticale a unor sfinți precum Vasile cel Mare, Grigore de Nazianz sau Ioan Gură de Aur[196], pre-

---

[193] Robert D. Heidler, *op. cit.*, p. 44.

[194] *Ibidem*, p. 45.

[195] Cf. Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 88.

[196] Vezi Virgil Gheorghiu, *Gură de Aur – Atletul lui Hristos*, Ed. Deisis, 2002.

cum şi cele ale părinţilor pustiei[197], sunt deosebit de contrastante. Crearea unei categorii de „prinţi ai Bisericii" după modelul mai marilor *societăţii civile* ale acelor vremuri, a fost una din loviturile cele mai puternice pe care le-a primit duhul misionar al Bisericii – organismul divino-uman al lui Hristos – la nivelul unităţii de bază şi nu numai[198].

II.4. Parohia contemporană

Parohia, în forma actuală, cu o scală semantică amplă, are ca „scop unic și invariabil îndumnezeirea membrilor ei"[199] și oferă soluții la cele mai ascunse nevoi sociale și spirituale ale oamenilor. Dumnezeu l-a creat pe om, i-a oferit mediul prielnic pentru a fi o ființă socială și a ales să facă din relația Sa cu oamenii „o relație colectivă, în care nu este anulată personalitatea sau responsabilitatea morală a individului, ci, mai degrabă, le conferă valoare, introducând ființa individuală în planul dumnezeiesc al mântuirii prin intermediul comunității"[200]. În Biserică, prin parohie, se păstrează nealterată Evanghelia, „Vestea cea bună" a lui Dumnezeu către oameni, cu suma de principii, valori și idealuri pe care aceasta le-a păstrat și transmis intacte, de-a lungul timpului. Cuvântul lui Dumnezeu și lucrarea Sa, cu un rol nodal în viața spirituală a creștinului, determină direcția, consistența și intensitatea relației omului cu Dumnezeu. Biserica

[197] *Părinții pustiei* sunt călugării fondatori ai comunităților monahale din pustia Egiptului, din perioada de început a monahismului (secolele IV-V), care au părăsit lumea pentru a viețui în sălbăticia deșertului egiptean, în căutarea unui mod de viață ascetic și solitar, propice pentru trăirea integrală a Evangheliei.

[198] Cf. Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 88-90.

[199] Gheorghios Metallinos, *op. cit.*,p. 23.

[200] Emilianos Timidiatis, *op. cit.*,p. 68.

are un caracter comunitar pentru că prin păstrarea revelației și actualizarea tainelor lui Dumnezeu pentru fiecare om în parte, ce își păstrează și afirmă astfel identitatea și entitatea în Hristos, are efect asupra întregului spectru de relații umane. În Biserică, fiecare lucrare, gest, cuvânt, direcție sau normă are valoare colectivă. „Noi suntem copii ai Liturghiei"[201], spunea un bun cunoscător a profunzimilor relației omului cu Dumnezeu și cu celelalte persoane. Prezența noastră în comunitatea Bisericii și conștientizarea rolului nostru activ în mediul parohial poate fi deosebit de profundă, încât aceasta ajunge să determine „fizionomia noastră spirituală, vocația concretă în timp și gradul glorificării finale în veșnicie"[202].

În plus, trebuie subliniată asertiunea potrivit căreia credința nu este doar o chestiune personală. Credința mea are ecou asupra întregii comunități, în sensul că poate influența sau afecta viața celorlalți membrii ai comunității parohiale în moduri uneori nebănuite. Ea are o eminamente și profundă dimensiune eclezială, care se aplică cu predilecție în spațiul determinat al parohiei. „Această solidaritate și interdependență personală poate fi văzută în Crezul vechi. Creștinii îl mărturiseau la plural („Credem..."). Fiecare catehumen mărturisea credința comună într-un mod comunitar, nu ca pe o credință personală pe care ar fi inventat-o. Apoi, un păcat săvârșit de un membru al comunității era considerat ca o cădere a întregii comunități. Întregul trup suferea de pe urma transgresiunii unui frate, la fel cum se și bucura de întoarcerea și de restaurarea lui ca membru al Bisericii. Când un frate de-al lor se căia, toți ceilalți membrii ai comunității sale se bucurau, având sentimentul că ei înșiși urcă împreună cu el pe calea reîntoarcerii la Dumnezeu"[203].

[201] *Ibidem.*
[202] *Ibidem.*
[203] *Ibidem*, p. 75-76.

În cadrul comunității de credință, creștinismul poate îmbrăca următoarele forme: 1) cerebral-contemplativ; 2) volițional-activ (în catolicism); 3) cerebral-eticist (protestantism); 4) perceput ca Suprema Frumusețe (ortodoxie). Această ultimă viziune focalizează toate capacitățile credinciosului. Toate celelalte forme de creștinism sunt subsumabile acestei concepții[204]. Principala caracteristică a religiozității comunității de credință este aspirația către o formă de sacralitate concretă, palpabilă, întrupată. Oamenii au nevoie de împlinire personală, caută rezolvarea unor probleme personale și sociale, vor să găsească răspunsuri la întrebări existențiale și / sau așteaptă prestarea unor servicii religioase. Substratul tuturor este sentimentul religios ce aspiră către divinitate. Acest sentiment este vizibil și în raportarea omului față de icoană, de exemplu. Oamenii credincioși o ating, o sărută, se închină, o păstrează cu respect în casă sau în locuri publice. Se regăsește în cultul icoanelor, în frumusețea lor fizică și în lumina spirituală pe care o transmit. Prin tăgăduirea icoanei în Occident, se tăgăduiește implicit întruparea și se închide o fereastră spre absolut. În acel spațiu, creștinismul, în integralitatea lui, a suferit o transformare radicală, transformare vizibilă în numeroase aspecte ale vieții creștine precum slujbele, comunitatea și locașul de cult, care pierd din substanță și din importanță.

Imaginea parohiei contemporane, atât în marile societăți avansate, cât și în societățile tradiționale, cu sisteme de valori mai mult sau mai puțin bine articulate, se confruntă tot mai mult cu industrializarea, tehnologizarea și urbanizarea, cu impersonalitatea relațiilor interumane și cu sentimentul de plictiseală și oboseală a omului modern, angrenat în mecanismele sistemului social, raționalizate din punct de vedere tehnic, cu diversificarea și exacerbarea comunicării, cu secularizarea, depersonalizarea omului, criminalitatea, nevrozele, izolarea omului contemporan

---

[204] Alexandr Elceaninov, *Credința vine din iubire*, Ed. Sofia, București, 2006, p. 47.

„în intimitatea" televizorului și a internetului, cu singurătatea, suicidul și, mai ales, cu indiferentismul religios – acestea fiind câteva probleme majore care circumscriu anvergura crizei pe care o traversează parohia contemporană.

Industrializarea și urbanizarea, care au condus la un adevărat „boom" socio-economic a secolului al XX-lea, reflectă un nou stil de viaţă şi noi modele de consum ale unei populaţii urbane în creştere și definesc transformări cu o influență profundă asupra concepțiilor despre lume, om, suflet, trup, resurse, cultură, climă și religie. Pe același trend ascendent, procesul urbanizării masive a dat naștere la o surprinzătoare concentrare de mase populare. De exemplu, „peste un sfert din teritoriul Uniunii Europene a fost deja urbanizat – se menţionează într-un raport al Comisiei Europene din anul 2006 pe tema *Expansiunii urbane*. Europenii trăiesc mai mult şi tot mai multe persoane locuiesc singure, creând o cerere mai mare de spaţiu locativ. Între anii 1990 şi 2000, peste 800 000 de hectare din teritoriul Europei reprezentau terenuri construite. În ritmul acesta, zona europeană urbanizată se va dubla într-un interval de numai un secol"[205]. Standardizarea și rutinizarea au devenit valori în sine, ele facilitând funcționarea lină a sistemului, dar cu un impact direct asupra calităţii vieţii populaţiei care locuieşte în oraşe şi în zonele limitrofe[206].

Trecerea de la societatea agricolă la cea urbană a creat probleme sociale și religioase serioase pentru parohiile care au fost și, unele dintre ele, sunt încă nepregătite pentru a le face față. Omul, pentru o viață mai ușoară și mai bună, se supune tot mai mult tehnologiei, fapt ce influențează relațiile, credințele și valorile lui. Așadar, schimbându-se consistența și conținutul trăirii, se schim-

[205] Raportul *Expansiunea urbană – o problemă ignorată a Europei*, 2006, https://www.eea.europa.eu/ro/pressroom/newsreleases/epansiunea-urbana-o-problema-ignorata-a-europei (20.01.2019).
[206] Cf. Bryan Wilson, *Religia…*, p. 61.

bă structura internă și organizarea societății, cum observa teologul grec Gheorghios Metallinos: „Societatea a început deja să se schimbe într-o masă mecanizată și mecanizatoare prin aservirea omului mașinii impersonale și fără suflet. Desigur, ținta este întotdeauna prosperitatea/bunăstarea, o tendință care nivelează orice baraj moral, orice rezistență și reținere etică. Astfel se schimbă nu numai forma exterioară, ci și structura internă și organizarea societății noastre. Pentru că se schimbă structura interioară a omului însuși. De la omul rural trecem succesiv la cel industrial, ca să ajungem la omul postindustrial și tehnologic. Și cum frontierele statelor au căzut, s-a format un *om omogen și unilateral*, care se autoservește fără rezistență sistemului – modului de viață consacrat – și al cărui singur interes sunt distracțiile și viața ușoară. Mania câștigului ușor face ca omul „corect" să fie considerat cel care poate să-i înșele pe ceilalți fără să fie sesizat și să fure rămânând neobservat"[207].

În majoritatea cazurilor, fizionomia comunității parohiale tradiționale din țara noastră a fost răsturnată[208]. Numărul credincioșilor veniți din toate părțile țării, ce provin din cele mai diferite categorii sociale au lărgit granițele multor parohii, care nu mai reușesc să facă față tuturor exigențelor actuale, mai ales la orașe, unde credincioșii devin tot mai numeroși, tot mai anonimi și mai izolați de centrul parohial, rătăciți prin diferite cartiere îndepărtate, cu tineri ce cresc „după blocuri", fără biserică, fără nici un punct de referință religioasă și spirituală în apropiere. În plus, „sistemul social modern este tot mai mult perceput ca operând în absența virtuților; el devine un coordonator neutru, detașat, obiectiv și rațional al unor activități cerute de roluri. Sistemul îi determină pe cei care interpretează de fapt aceste roluri – adică pe oameni – să se comporte ca și când nu ar avea nici vicii, nici

[207] Gheorghios Metallinos, *op. cit.,* p. 59-60.
[208] A. Bișoc, *op. cit*., p. 10.

virtuți. Există presiuni în sensul neutralizării personalității umane, care nu-și produc însă efectul totdeauna și deplin”[209].

Urbanizarea are o contribuție majoră în procesul de diminuare a importanței sociale a religiei și de modelare a scopurilor vieții omului. Ea are ca rezultat, în primul rând, dizolvarea comunității rurale tradiționale, caracterizată de uniformitate culturală și de valori ancestrale, apoi contactul cu religii și culturi diferite[210] și scăderea controlului social asupra comportamentelor individuale, asupra practicii și a credinței religioase. Diminuarea până aproape la dispariție a mesajului creștin public și al influenței Bisericii în societate, respectiv a parohiei asupra religiozității personale și a credinței individuale le dă indivizilor libertatea să aleagă *ce, cât* și *cum* să creadă[211]. Astfel, fără repere sfinte și fără o practică religioasă constantă, oamenii se îndepărtează tot mai mult, de la o generație la alta, de cadrul de referință al adevărului de credință propovăduit de Biserică, deosebit de important pentru înțelegerea narațiunii de ansamblu a Bibliei, a principiilor unei vieți creștine autentice și a realității tragice a morții.

Pe de altă parte, industrializarea, urbanizarea și tehnologizarea sunt trei procese intercorelate, cu efecte notabile în ceea ce privește „dezvrăjirea lumii”[212]. Potrivit lui Alex Inkelcs și David Smith[213], muncitorii din orașe se rup de modul de gândire tradițional și adoptă valorile modernității, cu un mod rațional și programatic de a gândi, specific urban. Munca în spațiul urban

---

209 Bryan Wilson, *op. cit*., p. 61-62.

210 Mălina Voicu, *Valori și comportamente religioase în spațiul urban românesc: o abordare longitudinală*, în Dumitru Sandu (Coord.) „Viața socială în România urbană”, Ed. Polirom, Iași, 2006, p. 102.

211 Mălina Voicu, *op. cit.*, p. 104.

212 Vezi Marcel Gauchet, *Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei*, Ed. Nemira, București, 2006.

213 Alex Inkelcs și David Smith, *Becoming Modern* ... apud *Ibidem.*

îi aduce pe oameni în contact cu tehnologia avansată și îi fac să accepte cu mai mare ușurință o cauzalitate, dar și o finalitate științifică a lucrurilor. Astfel, gândirea de tip religios pierde teren, fiind înlocuită cu o viziune rațională și foarte practică despre lume, caracterizată de: dominația omului asupra naturii, absolutizarea științei, ce creează un sentiment de siguranță, abuzul și exploatarea științei în folos economic, foamea de mituri și interesul pentru astrologie, ezoterism, religii asiatice[214]. Oamenii, pentru a reuși să trăiască în această lume nouă, caută consistență cognitivă, răspunsuri la întrebări legate de viața lor și de lumea contemporană. Ei au nevoie ca viziunea lor despre lume să fie în conformitate cu experiența lor cotidiană, care este sensibil diferită de cea care se găsește în tradiția familiilor lor și în Biblie.

Pe de altă parte, textele religioase tradiționale, care fac parte din patrimoniul iudeo-creștin, operează cu o viziune asupra lumii născută în sânul unei societăți pastorale existente acum 2000 de ani[215]. Deși Biblia este și va rămâne mereu actuală, căci „cuvântul lui Dumnezeu e viu și lucrător și mai ascuțit decât orice sabie cu două tăișuri și pătrunde până la despărțitura sufletului și duhului, dintre încheieturi și măduvă, și destoinic este să judece simțirile și cugetările inimii" (Evrei 4, 12), totuși nu este exclusă o distanțare a unor categorii de oameni, în special tinerii, de religia creștină și de mesajul ei, pe fondul inconsecvenței misiunii celor chemați să o tâlcuiască și să aducă mărturie vie în lume despre viața nouă la care oamenii sunt chemați.

Fenomenul urbanizării, al mobilității diverselor grupuri sociale, dublat de schimbarea locului de muncă, a locuinței și a școlii, al migrației din parohii, a creat probleme atât pentru paro-

---

[214] Gheorghios Metallinos, *op. cit.,* p. 60.
[215] Cf. Mălina Voicu, *op. cit.*, p. 104.

hiile de la oraș, cât și pentru parohiile de la țară, a căror unitate se slăbește considerabil. E mai mult decât evident că Biserica nu va putea să rămână legată de o lume care dispare, ci va trebui să se adapteze noilor dimensiuni urbane și rurale, pentru a-și îndeplini misiunea mântuitoare față de toți oamenii, să creeze spațiile vitale în care întâlnirea dintre preot și comunitate să afirme o conștiință parohială geografică și chiar spirituală, spații în care oamenii să se întâlnească, să se cunoască, să se ajute reciproc, să-și descopere și să-i afirme potențialitățile și să trăiască în comuniune.

Sub influența occidentală, comunitățile de credință parcurg un traiect abrupt, membrii ei fiind provocați să înlocuiască treptat concepția creștină despre lume cu o concepție profană și secularizată, generatoare de valori și atitudini străine de normele morale creștine. Este vorba de o libertate înțeleasă divers, care se răspândește în mediul social laic, dar și în cel religios și eclezial, și care operează o „negarea a cultului, ceea ce înseamnă de fapt refuzul învățăturii creștine despre om și despre lume, așa cum se exprimă și ni se comunică această învățătură prin lucrarea sacramentală a Bisericii; negarea nu atât a ideii de Dumnezeu, cât mai ales a sacramentalității omului și a lumii”[216]. Omul secular trăiește, după cum putem constata, într-o stare de ateism practic. Chiar și unii dintre cei care frecventează biserica, gândesc că pot să se orienteze după cum vor în materie de obiceiuri, morală și practică creștină. Dumnezeu nu mai este, cum afirma Apostolul Toma, „Domnul meu și Dumnezeul meu” (In. 20, 28), iar religia e văzută ca o problemă privată. Se răspândește tot mai mult pluralismul ideologic, în numele căruia este revizuită și contestată chiar concepția despre religie, despre sacru și despre transcendent, ajungându-se la Teologia „morții lui Dumnezeu”, după o expresie a lui Friedrich Nietzsche din *Știința veselă* (1881), sau la formulele precum „religie fără credință” sau de „credință fără Dumnezeu”.

[216] Ioan Bizău, *op. cit.*, p. 73.

Procesul de secularizare a lumii a condus la diferite forme de percepere a divinității, ce predispun, în consecință, la confuzii legate de învățătura creștină și la o relație diferită cu divinitatea, conformă modalității de definire a ei și a învățăturii atașate. Nu trebuie să credem că secularizarea și procesul de emancipare cotidiană afectează ireductibil creștinismul și nici că, creștinii nepracticanți sunt neapărat atei. În viziunea lui Daniele Hervieu-Leger, nu trebuie să numim „decădere gravă a religiosului" ceea ce nu este decât o slăbire a instituțiilor religioase sau a comunităților parohiale, care nu mai pot să impună „coduri de sens" societății[217]. Însă „creștinismul nu va rămîne viu decât dacă va ști să-și reinterpreteze textele și să le adapteze la noile situații și la noua experiență istorică pe care o trăim. Numai așa se vor deschide porțile viitorului. Pentru că, până acum, nu a mai existat o civilizație de același tip cu a noastră. De unde, cum e și normal, o dificilă, dar necesară adaptare"[218].

[217] Daniele Hervieu-Leger, apud. Jean Delumeau, *În așteptarea zorilor. Un creștinism pentru mâine*, Ed. Polirom, Iași, 2006, p. 206.
[218] Claude Geffre, apud. Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 207.

III. SCHIMBARE SOCIALĂ ŞI TRANZIȚIE ÎN CONTEXT ROMÂNESC

Fiecare societate este caracterizată atât prin etape istorice ample, în care ideea de continuitate și prezența elementelor de stabilitate sunt prezente și necesare, cât și prin schimbare. Continuitatea ei este asigurată prin diferite tipuri de control social de către instituții, iar uneori, la limită, este menținută prin forță. Schimbarea, însă, este determinată cel mai adesea de conflicte sociale. Conflictele sunt generate de diferențierea socială, ce se concretizează în grupuri cu dimensiuni, probleme, structuri și funcții distincte, ce produc nevoi și interese diferite, atât la nivel personal, cât și la nivel social. La rândul lor, ele generează motivații pentru schimbarea unor structuri determinate din societate sau chiar societatea în ansamblu.

Mult timp, modelul dominant în analiza schimbării sociale a fost cel sistemic, schimbarea fiind considerată, la modul cel mai general, ca diferența dintre stările diferite ale unui aceluiași sistem, stări ce se succed una alteia în timp. Astfel, conceptul de schimbare socială implică trei componente: 1) diferența, 2) la momente temporale diferite și 3) între stări ale aceluiași sistem[219].

Schimbările fundamentale și ireversibile petrecute la nivel mondial în ultimii 30 de ani au modificat profund structura economică și politică a diferitelor țări din Europa și Orient. Pentru spațiul central și est-european, decada anilor '90, de exemplu, a însemnat mult mai mult decât zece ani de *reformă*. Acest termen general denumește *marea depresie economico-socială a anilor '90*. Amploarea colapsului economic și explozia inflației au fost comparabile cu cele din timpul celui de-al doilea Război Mondial. Consecințele lor în planul securității sociale au

---

[219] Piotr Sztompka, *op. cit.*, p. 4.

avut dimensiunile unei calamități, în care peste 100 milioane de oameni au fost aruncați în sărăcie și un număr mult mai mare abia au reușit să depășească cu greu nivelul subzistenței economice[220]. Aceste procese au produs mutații majore în țările din Europa centrală și de est, aflate la nivele diferite de dezvoltare, și le-au diferențiat, adâncind decalajele culturale, fapt ce reprezintă un alt motiv al conflictelor de natură globală între diferite societăți și factor de schimbare la un nivel superior. Mai mult decât atât, au favorizat importul firesc, uneori agresiv, al unei modernități din statele occidentale, ce a dat naștere unor tranziții nesfârșite, au impus apariția unor valori noi, a unor instituții noi și dispariția sau regresul altora, au generat politici publice și o legislație adecvată noilor realități, influențând și regulile de comportament social. Așa cum observau cercetătorii Ivan Berend și Bojan Bugaric într-o analiză a tranziției țărilor din Europa Centrală și de Est de la comunism spre democrație, „în ansamblu, regiunea a avut nevoie de aproape 20 de ani pentru a ajunge la nivelul economic din 1989, deși unele dintre țările din Europa Centrală au acoperit această distanță în *doar* 10 ani și au avut o impresionantă modernizare după"[221].

Schimbările petrecute în România sunt complexe și au importanță mare pentru noi, deoarece presupun atât o schimbare globală la nivelul societății, generată de evenimentul crucial din decembrie 1989, și, apoi, zi de zi, de confruntarea cu fenomenul globalizării și cu numeroase schimbări sectoriale, însumate pe rând sau deodată în trei mari denumiri: tranziție, post-tranziție sau postcomunism[222]. Toate marile schimbări, de

[220] Cf. Mariana Stanciu, *Costurile sociale ale tranziţiei din anii '90 în ţările europene şi CSI*, în „Rev. Calitatea Vieții", anul 11, nr. 1-4/2000, p. 65.
[221] Ivan T. Berend și Bojan Bugaric, *Unfinished Europe: Transition from Communism to Democracy in Central and Eastern Europe, în* „Journal of Contemporary History", nr. 50 (4), Sage Publications, octombrie 2015, p. 771.
[222] Horațiu Rusu, *op. cit*., p. 21.

la nivel global până la cel sectorial, sunt desemnate cel mai bine prin termenul de *tranziție*: de la societățile tradiționale la cele moderne, de la familia extinsă la familia nucleară, de la producția meșteșugărească la cea de tip industrial etc[223].

Momentul inițial, cel revoluționar, parte a curentului care a străbătut Europa sfârșitului de deceniu IX al secolului trecut, a generat schimbarea care a determinat ulterior un șir nesfârșit de alte schimbări structurale. Aceste *schimbări autohtone* se încadrează într-o *schimbare regională*, de revenire la societatea de tip capitalist, datorată căderii sistemului social-politic comunist, care, șubrezit intern și extern, nu a mai supraviețuit economic și social, făcând implozie. În acest moment inițial al schimbării s-au conjugat o multitudine de forțe sociale și politice, grupuri și lideri, dar și masele de oameni nemulțumite de condițiile de trai, de lipsa libertății și de numeroasele privațiuni.

Românii doreau schimbarea, dar nu aveau pregătite instrumentele prin care să o realizeze în practică. Din păcate, „primul mod în care s-a manifestat noul grad de libertate a fost arbitrariul său"[224]. Specificul acelor vremuri era că toate instituțiile și regulile de funcționare ale societății urmau să fie reinventate cu celeritate. În plus, românii nu aveau decât o reprezentare parțială asupra direcției în care se va modifica și îndrepta viața lor, cu excepția faptului că va urma o „mare privatizare." Cele 128 de partide politice ce funcționau în România anului 1992 erau și ele prea puțin pregătite pentru a gestiona o tranziție de asemenea proporții și de a traduce pe înțelesul poporului necesitatea transformărilor structurale din plan politic și economic, precum și modalitatea de realizare a lor. Rezultatul a fost „o primă etapă a tranziției, care s-a concentrat pe cea

[223] Cătălin Zamfir, *op. cit.*, p. 17.

[224] Vladimir Pasti, *Gradele de libertate ale postcomunismului*, în Vasile Boari, Natalia Vlas, Radu Murea (Coord.), „România după douăzeci de ani", vol. II, Ed. Institutul European, Iași, 2010, p. 36.

mai ideologică dintre toate componentele – proprietatea, ignorând relația foarte complicată dintre aceasta și venituri, specifică capitalismului dezvoltat. Vreme de peste un deceniu, sistemul principal de distribuție din țara noastră – sistemul de distribuție a veniturilor – a fost trecut în umbră de un sistem de distribuție principal ad-hoc: privatizarea proprietăților. Nimic nu putea concura cu acesta, volumul transferurilor de avuție fiind uriaș și depinzând pentru o perioadă de peste un deceniu de nimic altceva decât de arbitrariul deciziei politice"[225]. Așa s-a născut o categorie de îmbogățiți, transformați peste noapte „din paria ai societății, într-o elită a vieții sociale, politice, economice sau moderne"[226].

Prin actul sângeros al revoluției, în urma căruia „utopia a murit în ultimele săptămâni ale memorabilului an 1989"[227] și s-a realizat ruptura cu vechiul sistem politic și social, oamenii s-au văzut aruncați între două lumi, trăind intens, la nivel personal, contrastele dintre ele. În acest timp, moștenind însă structuri și cadre comuniste mai mult sau mai puțin disimulate, societatea și-a schimbat constituția, cadrul legislativ, formele de proprietate, numeroase instituții, partenerii externi, mecanismele de funcționare și de legitimare, sistemul educațional, criteriile de evaluare, promovare și de recompensă etc.

III. 1. Tranziția ca tip de schimbare socială

Cuvântul *tranziție* este unul comod și sugestiv, dar conceptul este neclar și contestabil. Termenul a fost ușor acceptat de public datorită implicitului său *teleologic* (tranziție

---

[225] *Ibidem*, p. 40.

[226] *Ibidem*.

[227] Ralf Dahrendorf, *După 1989. Morală, revoluție și societate civilă*, Ed. Humanitas, București, 2007, p. 53.

într-o anumită direcție, către ceva) și *temporal* (propune o durată scurtă și observă un anumit orizont)[228]. Tranziția este un „proces multidimensional"[229], care include schimbări politice, instituționale, economice, socio-culturale, organizaționale, tehnologice și materiale. Din acest motiv, ea implică de obicei o gamă largă de actori (persoane fizice, companii, organizații și actori colectivi), instituții și elemente tehnologice.

Perioada tranziţiei a generat pentru România multe provocări sociale, la care profesioniştii din domeniul ştiinţelor sociale, clasa politică, societatea civilă, dar și reprezentanții Bisericii au fost nevoiţi să răspundă. Terapiile socio-umane și soluțiile propuse de specialişti şi de factorii de decizie pentru atenuarea şocului tranziţiei şi a măsurilor de austeritate au fost ezitante și, se pare, prea slabe, dovedindu-se cu timpul ineficiente în raport cu dimensiunea nevoilor şi a sacrificiului uman pe care populaţia l-a acceptat, precum și în raport cu fenomenul globalizării, care s-a suprapus constant peste fenomenul tranziţiei românești. Dacă la începutul tranziţiei euforia noului și gestiunea libertății primau, a fost nevoie în timp de dezvoltarea unor tehnici şi instrumente de adaptare, de dezvoltare locală și comunitară.

Schimbarea de tip revoluționar, prin consecințele ei directe și indirecte, a determinat apariția unei lungi și dureroase perioade de tranziție, ce presupune trecerea de la modelul comunist la adoptarea unui nou model, de tip capitalist. Tranziția este „acea perioadă de transformare și configurare în care societatea trece dintr-un mod de a fi în altul"[230], o perioadă în evoluția unei societăți, o perioadă de trecere, ce este marcată

---

[228] Mihai Coman, *op. cit.,* p. 17.

[229] Mohammadreza Zolfagharian, Bob Walrave, Rob Raven, A. Georges L. Romme, *Studying transitions: Past, present, and future*, în „Research Policy", Vol. 48, noiembrie 2019, p. 108.

[230] Lazăr Vlăsceanu, *Sociologie și Modernitate. Tranziții...,* p. 17.

de suprapunerea și conviețuirea a două tipuri de societate, cea veche și cea nouă, cu forme structurale și procese specifice, și, bineînțeles, pe un fond intern conflictual. După căderea sistemului socialist în 1989, termenul *tranziție* a fost adoptat, atât în limbajul curent, cât și în ideologia politică și în științele sociale, pentru a desemna „procesul de schimbare a societății socialiste într-o societate capitalistă"[231].

Pentru că întreaga societate și toate structurile sociale au fost cuprinse de acest fenomen, problemele dintr-un domeniu s-au repercutat asupra celorlalte sectoare, intrându-se în anumite blocaje, pentru care doar intervenția factorilor regionali (Uniunea Europeană) și globali (Fondul Monetar Internațional) au putut oferi soluții sau dinamiza procesul. Din păcate, din tendința întregii societăți românești de asimilare a modelului occidental, demarajul cel mai mare l-a avut politicul, în defavoarea planurilor economic, social și cultural. Cadențele diferite în care s-au dezvoltat aceste planuri au afectat negativ societatea, lucru subliniat de sociologul Lazăr Vlăsceanu în plin proces tranzițional: „Separarea tranziției politice, culturale sau sociale de tranziția economică nu se poate dovedi decât profund dăunătoare pe termen scurt sau pe termen lung, pentru realizarea unor performanțe reale ale dezvoltării"[232].

O tranziție are o durată variabilă în timp, în funcție de factorii și condițiile care au determinat-o. Atunci când se permanentizează, ca în cazul românesc, ea se transformă în status-quo. Dintr-o perioadă tranzitorie înspre o societate funcțională și satisfăcătoare pentru marea majoritate a populației, ce face legătura între o societate veche și una nouă, ea se permanentizează, fenomen ce provoacă ample disfuncții sociale și insatisfacții individuale.

[231] Cătălin Zamfir, *op. cit.*, p. 17.

[232] Lazăr Vlăsceanu, *Politică și dezvoltare. România încotro?*, Ed. Trei, București, 2001, p. 91.

Tranziția românească seamănă cu „un exod fără Moise, într-un Canaan ideatic”[233]. Ea a început prin negarea tranziției anterioare și a pornit la drum cu speranța că, odată cu suprimarea răului, binele va veni de la sine, prin aplicarea unor reforme. „Reformele, fie că sunt politice, economice sau religioase, reprezintă schimbări societale sau sectoriale realizate în baza unui proiect, elaborat de elite și adoptat de mase, ca rezultat al unor procese de persuasiune, contagiune socială sau constrângere”[234]. Reformele necesare s-au dovedit, însă, dureroase și au născut foarte repede realități nedorite: inflație, șomaj, sărăcie, corupție etc. Paradoxul a constat în faptul că se încerca construirea economiei de piață pentru a scăpa de sărăcie, însă sărăcia, atractivă pentru Occident, era cea care ne împiedica, dramatic, să construim o economie de piață robustă. Puternicul declin economic de la începutul anilor ’90 și-a spus cuvântul, iar economia României, ca a mai multor țări din Europa de Est „s-a dezvoltat ca o curte dependentă a Occidentului (…) Regiunea a devenit atractivă pentru Occident, în principal datorită faptului că era ieftină, forță de muncă bine pregătită, iar salariile erau aproximativ o zecime față de Occident”[235].

Într-o prezentare sintetică a relației reformă-tranziție-transformare, sociologul Dumitru Sandu afirma: „Orice schimbare presupune o succesiune de stări ale sistemului de referință, între starea inițială, trecând prin cele intermediare, spre cea finală (...) Dacă sunt considerate și stările intermediare, schimbarea este de tip procesual. Schimbările majore sunt cele de tip structural, iar cele secundare, minore, sunt de tip funcțional. Reforma este o schimbare de tip procesual. Componentele ei obligatorii sunt proiectul de schimbare, construcția instituțională aferentă proiectului și implementarea propriu-zisă a schimbării. Dată

[233] Dumitru Sandu, *Spațiul social al tranziției*, Ed. Polirom, Iași, 1999, p. 14.
[234] *Ibidem*, p. 23.
[235] Ivan T. Berend și Bojan Bugaric, *op. cit.*, p. 771.

fiind prezența obligatorie a unor componente instituționale în desfășurarea ei, reforma poate fi considerată și ca tip de schimbare instituțională. Revoltele sunt tentative de schimbare structurală evenimențială, care pornesc fără a fi precedate de un proiect de desfășurare (...) Spre deosebire de *teoriile tranziției* care accentuează puterea de atracție a viitorului, *teoriile transformării* subliniază rolul jucat de trecut. Există trei perspective care se concurează: cea a reformei, cu accentul pe proiectul de schimbare, cea a transformării, orientată spre identificarea rolului forțelor inerțiale ale trecutului și cea a tranziției"[236].

Polarității dintre tranziție și reformă îi corespund două tipuri de sociologii: „Atât sociologia reformei cât și cea a tranziției au ca obiect de studiu schimbarea socială. În primul caz, perspectiva este cea a proiectului de schimbare – agenți, procese, factori, câmpuri care favorizează sau blochează realizarea reformei politice și economice, a democratizării și a economiei de piață. Sociologia tranziției adoptă perspectiva comparativă a nivelului actual în raport cu situațiile din perioada comunistă, cu punctul de pornire după revoluție și cu stările-țintă. Sociologia reformei trebuie evaluată considerând stări și procese din perspectiva proiectului de schimbare societală. În cazul sociologiei tranziției, accentul cade pe stări de fapt, pe comparații"[237].

Tranziția postcomunistă ilustrează o situație de puternic conflict axiologic, la nivel social, ce aduce cu sine o avalanșă de schimbări și întrebări dramatice, care determină un „șoc social și cultural"[238], caracterizat drept o stare de suprasolicitare a individului prin marea cantitate de nou la care este expus și căreia trebuie să-i răspundă cu vechile instrumente sau modele culturale pe care le avea la îndemână. Contextul propriilor

---

236 Dumitru Sandu, *op. cit.*, p. 25-27.

237 *Ibidem*, p. 26.

238 Gheorghe Fulga, *Schimbare socială și cultură politică*, Ed. Economică, București, 2000, p. 235.

vieți ale oamenilor a fost afectat, fapt cu implicații asupra modului de organizare și evaluare a vieții personale. Metamorfoza discursului public a fost resimțită diferit de către populație. „Unele categorii au înțeles iminența și necesitatea reformei și s-au angajat în acest proces în funcție de resursele personale și materiale, precum și de oportunitățile oferite de mediul social. Alte categorii au rămas mai atașate de tiparele vechi de organizare, neadaptându-se la mecanismele concurențiale, văzând în schimbare un risc sau o amenințare care le-ar periclita avantaje temporare, cum ar fi locul de muncă, statutul social, veniturile etc"[239].

Asumarea publică a nevoii de schimbare a condus implicit la o asumare tacită a ideii că vechile structuri și norme nu mai sunt actuale și trebuie schimbate, iar respectarea lor generează deficit în noua ordine. Din acest motiv, schimbarea socială, prin intervențiile sociale generate, a produs anomie, iar acest lucru s-a datorat faptului că „slăbirea regimului normativ, adică a încrederii în sistemul dat de ordinea normativă de la nivelul instituțiilor statului, este necesară pentru a putea schimba un sistem de norme cu altul"[240].

A apărut, inevitabil, un decalaj de timp între o schimbare în planul concret și formarea reprezentărilor sociale ale acelei schimbări, o serie de scheme de înțelegere și de interpretare a realității bazate pe acumularea și validarea noilor experiențe, care vor permite noii realități să devină cu adevărat funcțională, astfel încât să fie asumată de categorii largi de oameni. Dezintegrarea unui sistem sau subsistem social și înlocuirea lui cu altul este întotdeauna însoțită de o stare de confuzie sau de dezorientare, cauzată de „incompletitudinea sistemului de norme

[239] *Ibidem*, p. 233.

[240] Alfred Bulai, *Schimbarea ca eșec asumat. Rețelele sociale de încredere și construcția instituțională*, în Vasile Boari, Natalia Vlas, Radu Murea (Coord.), „România după douăzeci de ani"…, p. 118.

și reglementări formale, a cunoașterii insuficiente a celor care există și a lipsei reperelor informale. În mod firesc, o schimbare în planul formal este făcută atunci când la nivelul informal al relațiilor ea s-a produs deja, astfel încât reglementarea formală a căzut în desuetudine și a devenit nefuncțională"[241].

Mai există un decalaj care trebuie subliniat: cel dintre idei, respectiv proiecte, acțiuni și politici, decalaj definit de așa numita „modernitate tendențială"[242]. Ideile sunt clare, finalizate și expuse des, în timp ce acțiunile aferente acestor idei și proiecte, nu. Din această cauză, modernitatea este mai mult o aspirație continuă, dar niciodată pe deplin realizată. „Modernitatea tendențială explică direcția către europenizare, în contextul în care societatea românească a cunoscut și cunoaște încă o succesiune de tranziții, nici una finalizată. Europenizarea este ea însăși o tranziție însoțită de multe aspecte necunoscute"[243].

De fapt, după cum afirmă sociologul Cătălin Zamfir într-o analiză a tranziției românești, aceasta a început nu în 1989, ci mai devreme, chiar din perioada de început a comunismului românesc. Ea s-a profilat nu atât în planul reformei efective a instituțiilor și a structurilor societății comuniste românești, ci, mai ales, în cel al conștiinței colective, al programelor de schimbare, respectiv al acceptării sau nu a noului model de organizare socială de către unele segmente ale populației. Accelerarea, însă, a căutării direcțiilor de schimbare poate fi fixată doar o dată cu criza tot mai profundă a proiectului comunist din anii '60-68[244].

Tranziția românească a fost caracterizată de opțiunea fundamentală de reintegrare în rândul țărilor europene, cu următoarele aspecte particulare, grupate în patru domenii, identificate și expuse de Cătălin Zamfir:

---

241 Maria Voinea, *Familia Contemporană. Mica enciclopedie*, Ed. Focus, București, 2005, p. 208.

242 Constantin Schifirneț, *Europenizarea societății românești* ..., p. 116.

243 *Ibidem*, p. 117.

244 Cătălin Zamfir, *op. cit.*, p. 19.

Domeniul economic:

- constituirea unei economii de piață performante, în conformitate cu logica și dinamismul economiei globalizate;
- privatizarea ca element central al constituirii economiei de piață și instrumentul principal al restructurării întreprinderilor de stat;
- adaptarea economiei românești la exigențele economiei Uniunii Europene, ca vector fundamental de integrare europeană.

Domeniul politic:

- organizarea statului de drept, legea fiind cadrul și instrumentul fundamental de reglementare a vieții sociale;
- asigurarea libertății cetățeanului;
- garantarea democrației, pe baza sistemului pluripartit, alegeri libere și a sistemului parlamentar;
- promovarea ideilor de parteneriat și de dialog, ca bază a soluționării diferențelor de interese și de armonizare a actorilor sociali.

Domeniul politicilor sociale:

- asimilarea modelului comun al Europei Occidentale, ce promovează statutul bunăstării;
- asimilarea direcțiilor elaborate de UE: construcția unei societăți europene noi, bazată pe valoarea *coeziunii sociale* și a promovării *incluziunii sociale,* complementar cu *reducerea rapidă a sărăciei*;
- supravegherea polarizării sociale, prin limitarea inegalităților excesive;
- protecția socială a segmentelor sociale în dificultate, demers susținut de o politică de activizare a lor, prin promovarea incluziunii sociale;
- realizarea unui sistem de servicii sociale de bază, înalt

comprehensive și universale: învățământ, sănătate, ocupare a forței de muncă, asistență socială.

Domeniul juridic:
• construirea instrumentelor legale ale economiei de piață și ale statului democrat, european;
• asimilarea *aquis-ului* comunitar, ca o precondiție a integrării europene[245].

Alți specialiști afirmă că ar exista șapte seturi de reforme considerate ca esențiale în vederea asigurării succesului în procesul de tranziție, toate cu conținut economic: crearea unei piețe interne, crearea instituțiilor pieței, asigurarea macrostabilității economice, crearea cadrului legislativ care să reglementeze activitățile economice, garantarea dreptului asupra proprietății (a statului, a celei colective și a celei private), crearea unui sistem bancar riguros reglementat, susținut financiar și eficient comercial și, dar nu în ultimul rând, crearea unei piețe de capital[246].

Profesorul Dumitru Sandu afirmă că există și o a treia cale a tranziției moderne, pe lângă cele două mari, importante, respectiv economia de piață și construirea democrației. E vorba de o cale de tip social-spontan, ce poartă numele de *migrație*[247]. Ea nu este independentă de mersul reformelor presupuse de cele două căi amintite mai sus, fiind în interacțiune cu ele. Acestea, însă, au contribuit indirect la căutarea unei vieți mai bune în alte țări, fie prin plecări temporare, fie prin trafic de frontieră sau prin prestarea unor munci în Occident. Tranziția postcomunistă, prin mobilitate socioteritorială, are un sens mai larg decât

[245] *Ibidem*, p. 30-31.
[246] Mariana Stanciu, *op. cit.*, p. 74.
[247] Dumitru Sandu, *„Străinătatea" în mentalitățile urbane*, în vol. Dumitru Sandu (Coord.), „Viața socială în România urbană", Ed. Polirom, Iași, 2006, p. 19.

simpla apariție a migrației temporare internaționale. Ea semnifică: 1) prevalența migrației internaționale asupra celei interne sub aspectul volumului deplasărilor și al impactului social; 2) trecerea de la o emigrație de tip preponderent permanent la una majoritar temporară; 3) accentuarea determinării comunitare a fenomenelor de migrație internațională față de situațiile anterioare, în care determinările individuale aveau prioritate[248].

De remarcat este faptul că, deși reformele din diferite domenii ale vieții sociale au copiat soluții legislative, instituționale, economice, culturale sau spirituale din Occident, garantate de experiența occidentală, în țara noastră ele nu au avut același grad de aplicabilitate și nici efecte identice. Multe reforme au fost caracterizate de ceea ce Matt Andrews, Lant Pritchett și Michael Woolcock numeau „mimetică izomorfă"[249], adică reforme care au copiat forme ale instituțiilor occidentale, dar fără substanța lor. De altfel, multe instituții ale statului create în ultimii 20-30 de ani au nevoie de reforme suplimentare. România a intrat într-un „turbion nefiresc de accentuat al conectării la ritmurile ce ne conduc aproape cu necesitate la *o stare morbidă*. Curentul teoretic al sincronizării a mers perfect paralel cu drama imposibilității efective a sincronizării societății românești la valorile apusene"[250].

Climatul postdecembrist „a pozitivat la nivel maximal idea de schimbare"[251], întreaga societate importând modele, în încercarea de a face total disticția între etapa anterioară și tranziția spre noua perioadă. Eforturile de redefinire a instituțiilor și a societății în ansamblu au fost reale, unele dintre ele eșuând fie pentru că modelele au fost aplicate greșit, târziu, deformat sau potrivit unor

---

[248] Dumitru Sandu, *„Străinătatea"* ..., p. 20.

[249] Matt Andrews, Lant Pritchett și Michael Woolcock, apud. Ivan T. Berend și Bojan Bugaric, *op. cit.*, p. 779.

[250] Ilie Bădescu, Gheorghe Șișeștean, Dorel Abraham, Claudia Buruiană, *Țăranii și noua Europă*, Ed. Mica Valahie, București, 2003, p. 22.

[251] Alfred Bulai, *op. cit.*, p. 117.

interese, fie pentru că „istoria trecută pătrunde încă în prezent, iar dependența de trecut este o forță istorică majoră”[252], fie pentru că cei „patru C” - cultură, creativitate, comunicare și competență[253] nu au fost folosiți pentru realizarea unei bune cooperări pe verticală, între structurile naționale, fie pentru că adaptările succesive le-au redus capacitatea de reformare promisă. Un lucru este clar și evident: s-a schimbat „modelul de referință”, acesta mutându-se dinspre Moscova, respectiv dinspre ideologia marxistă, înspre modelul de referință Washingtonian-european, cu implicațiile de rigoare[254], inclusiv la nivel spiritual.

III. 2. Dificultăți și costuri ale tranziției

Schimbările majore din societatea românească au fost și sunt însoțite de o serie de procese negative inevitabile. Pe lângă câștigurile din domeniile enumerate mai sus, schimbarea socială a fost și este însoțită de anumite tensiuni și dificultăți – efecte negative ale raportului dintre vechi și nou, ale asumării diferite de către generații distincte a schimbării, ale desființării sau înființării unor instituții, ale perpetuării unor mentalități și sisteme de valori, incoerențe în aplicarea proiectului noului sistem social, inclusiv competența redusă pentru implementarea schimbărilor în țara noastră. Dintre aceste dificultăți inerente, grupate în serii de factori intrinseci sau extrinseci, amintim mai jos câteva, urmărind aceeași analiză a tranziției românești realizată de către profesorul Cătălin Zamfir:

[252] Ivan T. Berend și Bojan Bugaric, *op. cit.*, p. 782.
[253] Maria Dan, *Paradigme ale tranziției*, în Petru Iluț, Laura Nistor, Traian Rotariu (Coord.), „România socială. Drumul schimbării și al integrarii europene”, Vol. II. Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2005, p. 92.
[254] Vezi Michael Shafir, *Schimbarea simulată: rădăcini și efecte*, în Vasile Boari, Natalia Vlas, Radu Murea (Coord.), „România după douăzeci de ani”…, p. 164.

A. Factori intrinseci inevitabili:

• *dificultăți inerente ale unui proces de schimbare*, generate de raportul dintre amploarea fenomenului și realitățile locale: procese de dezorganizare inerente oricărei treceri de la un mod de organizare la altul, costurile economice ale restructurării și readaptării, tensiuni și conflicte sociale;

• *efectele secundare negative, inevitabile ale oricărei acțiuni*: restructurarea economiei a fost însoțită de o creștere a șomajului, de perioade de scădere a performanțelor economiei, ce au afectat negativ standardul de viață al oamenilor;

• *erorile inerente ale procesului de învățare a aplicării și realizării noii realități.*

B. Factori intrinseci evitabili – sunt acele caracteristici ale opțiunilor strategice responsabile de eșecurile, rateurile, efectele negative, dificultățile atingerii obiectivelor. Ei sunt de mai multe tipuri:

• *condițiile acțiunii*: contextul național concret, în care tranziția are loc, a susținut sau a împiedicat temporar atingerea obiectivelor propuse. Succesul (sau insuccesul) tranziției a fost influențat de starea economiei mondiale, a structurilor economice moștenite de la regimul comunist și de poziția geopolitică;

• *voința și capacitatea actorilor de a acționa*: pentru reușita unei acțiuni, sunt foarte importante motivarea actorilor de a realiza obiectivul propus, capacitatea lor de a se organiza și acționa colectiv și mentalitățile moștenite;

• *rezistența socială*: orice schimbare de amploare se confruntă cu o anumită opoziție din partea unor grupuri sociale, cu interese sau atitudini diferite față de direcția schimbării[255].

Mult așteptata schimbare promitea un viitor luminos, realizări mari, un traiect ascendent, bunăstare și satisfacții multiple, fără probleme semnificative. Proiectul tranziției și libertatea nemărginită erau prezentate cu optimism, populația făcând, prin guvernanți, câteva pariuri de forță, cum ar fi cazul celor din domeniile agricultură și turism, lansate de liderii politici imediat după 1990. Din păcate, lucrurile nu au decurs întocmai, la costurile economice neprevăzute, adăugându-se *costurile sociale ale tranziției.* Problemele economice presupuse de restructurare și privatizări, privite ca inevitabile și cu efect pozitiv în timp, au afectat standardul de viață al populației. Restructurarea economiei a avut ca efect o adevărată explozie a sărăciei, un prim vârf înregistrându-se între 1991-1993, iar al doilea între anii 1996 – 2000[256]. Foarte sintetic, aceste costuri ale tranziției, identificate de Profesorul Cătălin Zamfir, sunt următoarele:

1) *reducerea numărului de locuri de muncă salariate* a avut loc extrem de rapid, de la 8,2 milioane în 1990, la 4,6 milioane în 2002. Scăderea numărului de locuri de muncă salariate a fost compensată slab de afacerile pe cont propriu și în mod special de practicarea unei agriculturi de subzistență;

2) *scăderea în termeni reali a salariilor medii și mai accentuat a salariilor mici:* creșterea polarizării salariilor, în condițiile în care acestea sunt deja scăzute, a dus la creșterea sărăciei salariale;

3) *creșterea veniturilor din economia subterană,* cele mai multe dintre acestea mult mai scăzute și fără acoperire de asigurări medicale și sociale;

[255] *Ibidem*, p. 140.
[256] *Ibidem,* p. 142.

4) *beneficiile sociale* s-au erodat mult mai rapid decât salariile. Numărul mare de pensionari și familii cu mulți copii au suferit din acest motiv un proces de sărăcire mai accentuat;

5) *creșterea polarizării sociale:* unul dintre obiectivele tranziției a fost depășirea opțiunii comuniste pentru egalitatea excesivă și forțată. Deoarece polarizarea nu a fost dublată de o creștere economică substanțială, ea a produs, inevitabil, o creștere a sărăciei și o accentuare a fenomenului de frustrare relativă;

6) *dezagregarea socială* a reprezentat unul dintre efectele negative cele mai dureroase ale tranziției, greu de rezolvat: adicțiile de orice fel, deficitul de moralitate, dezagregarea familiei, abandonul sau neglijarea copiilor, situații degradante pentru femei (prostituție și trafic de ființe umane), criminalitatea, corupție și demoralizare, alienare, creșterea morbidității și a mortalității. Trebuie subliniat faptul că tranziția a fost însoțită de o creștere substanțială a corupției, care țintește în mod special clasa conducătoare, care, în virtutea poziției sale, are acces la obținerea unor câștiguri ilicite, dar și o serie de funcționari din instituțiile publice, care condiționează îndeplinirea sarcinilor de anumite beneficii ilicite;

7) *criza social-economică a unor comunități*[257].

La acestea se adaugă alte trei costuri, primele două cu efecte demografice și instituționale majore, iar cel de-al treilea cu profunde efecte interioare. E vorba, în primul rând, de *generația tranziției*, generație caracterizată de scăderea natalității în condițiile dificultăților economice postdecembriste, a liberalizării avortului și a relativismului moral indus de mass-media. Numărul tot mai mic de copii a afectat profund și, se pare, ireversibil sistemul școlar. La nivelul învățământului superior a creat un adevărat „val de tip *tzunami instituțional*"[258], înregistrându-se cu aproximativ 40% mai

[257] *Ibidem*, p. 142 -143.

[258] Marian Preda, *Schimbările în sfera familiei și a generațiilor*, în Marin Preda (Coord.), „Riscuri și inechități sociale în România", Ed. Polirom, Iași, 2009, p. 309.

puțini candidați pentru universități. Pe acest fond, vor apărea un surplus de locuințe în anumite zone, se vor crea condiții pentru imigrație și va afecta sistemul de pensii între anii 2032 – 2055 prin scăderea numărului actual de contribuabili.[259]

În al doilea rând, vorbim despre migrația în străinătate, definită ca fiind un „fenomen social total"[260]. O parte dintre români au abordat tranziția pe cont propriu, emigrând în străinătate. Acest fenomen emigrațional a generat efecte și implicații largi, cu beneficii și cu riscuri majore, într-un cuvânt: „o tranziție socială prin migrație"[261]. În fine, sentimentul social de dezamăgire ce a urmat după aplicarea parțială a unor reforme economice este un alt cost al tranziției. După ce oamenii au trăit pe viu și dureros rigorile tranziției, costurile și malformațiile ei, aceștia și-au schimbat reprezentările în ceea ce o privește. „Societatea noastră în tranziție pare să ofere încă o bază de legitimare a unor astfel de asocieri ciudate între bogăția de resurse și sărăcia de reprezentare a sinelui pe scena socială. Odată cu aceasta, apar și mai puternice scindările dintre intelectualii autentici, care dispun de o largă varietate reală și prospectivă de reprezentări identitare ale sinelui, și o debordantă panoplie de *nouveaux riches*, înzorzonată de simboluri ale bogăției, dar trădați de sărăcia inventivității rutiniere și atât de vulgare a sinelui"[262].

Sentimentul dominant a fost (și este) cel de dezamăgire. Acest sentiment de „înșelare a speranțelor" a fost focalizat spre noua clasă politică, vinovată de a fi irosit energiile și timpul fără a produce beneficii pentru societate[263].

[259] *Ibidem*.
[260] Dumitru Sandu, Monica Alexandru, *Migrația și consecințele sale*, în Marin Preda (Coord.), „Riscuri și inechități…, p. 287.
[261] *Ibidem*, 288-289.
[262] Lazăr Vlăsceanu, *Sociologie și Modernitate. Tranziții* ..., p. 173.
[263] Cf. Cătălin Zamfir, *O analiză critică* ..., p. 269.

Procesul complex și adesea contradictoriu al tranziției presupune atât menținerea unor elemente ce asigură continuitatea comunităților și a unui registru de valori, cât și elaborarea unor strategii noi de acțiune, care să propună modernizarea în toate subsistemele sistemului social românesc. Schimbările cele mai importante în societatea românească postrevoluționară au antrenat totodată și apariția unor sentimente contradictorii și a unor fenomene care nu pot fi ignorate și pe care le subliniem în continuare, citând concluziile Profesoarei Maria Voinea:

1) *Sentimentul acut al insecurității economico-sociale*, cu creșterea anxietății de relație, a suspiciunii și a conflictualității familiale, a diminuării autocontrolului vieții instinctuale. În directă legătură cu acestea, fenomenul violului și al abuzului sexual al copilului au început să se manifeste ca o tristă realitate. O influență nefastă o exercită și impactul materialelor pornografice, promovate pe piața liberă;

2) *Proliferarea fenomenului „copiii străzii"*, victime ale abandonului și dezorganizării familiale, a sărăcirii și a prăbușirii morale a părinților;

3) Existența unei *rezistențe psihologice a femeilor* de peste 30 ani și a cuplurilor în general, ca urmare a unor carențe educaționale și inerții psihologice, *față de utilizarea mijloacelor contraceptive,* practicându-se abuziv și îngrijorător avorturile;

4) *Neînțelegeri familiale, tensiuni și disfuncții ale cuplului tânăr*, a cărui durată de viață comună este în scădere;

5) *Preferarea de către tot mai numeroase cupluri tinere a formelor de conviețuire nelegiferate*, în cadrul cărora nivelul comunicării afectiv-sexuale liber consimțită este crescut, dar cu o respingere a funcției de procreare;

6) *Abandonul bătrânilor și dificultățile materiale și emoționale deosebite ale familiei vârstnice* constituie o problemă ce reclamă asistența socială și de tip familial deosebită;

7) *Raporturile părinților cu adolescenții* reprezintă o problemă specială și delicată, prin consecințele viitoare[264].

Nu dorim să încheiem această prezentare a schimbărilor din societatea postdecembristă și a procesului tranzițional dureros fără a trece în revistă și câteva erori ale tranziției românești, cu rezerva că este mult mai ușor de identificat o sumă de erori, decât soluții potrivite și decizii pertinente la anumite probleme. Indiscutabil, o parte dintre ele au fost corectate pe parcurs, dar consecințele lor sunt greu de cuantificat și de reparat, în sensul că timpul pierdut, imaginea țării în lume, vicierea copilăriei și a tinereții atâtor generații și oportunitățile ratate nu se vor mai întoarce niciodată. E vorba de șapte erori identificate de Radu Nechita, pe care le vom detalia mai jos:

1. Iluzia prosperității rapide și automate. A fost cea mai greu de evitat, ținând cont de privațiunile anilor ’80. Iluzia a fost generată de greșeala de a personaliza regimul comunist și de convingerea că eșecurile și crimele comunismului se datorează conducătorilor comuniști și nu regimului. De aceea, dificultățile nu au fost depășite mult timp după îndepărtarea dictatorului[265].

2. Ambiguitatea Constituției. Frecvența cu care este consultată Curtea Constituțională în perioada recentă reprezintă o dovadă a erorilor de concepție a legii fundamentale. Incertitudinea instituțională generează, printre altele, descurajarea comportamentului investițional și productiv.

---

[264] Maria Voinea, *Familia contemporană* ..., p. 213.

[265] La 20 de ani de la Revoluție, peste 40 % dintre români afirmau despre comunism că *a fost o idee bună, dar prost aplicată*, 12,5% au fost de părere că regimul comunist a fost *o idee bună care a fost şi bine aplicată*, iar puţin sub 30% au afirmat că a fost *o idee greşită*, potrivit unui sondaj de opinie realizat de Centrul pentru Studierea Opiniei şi Pieţei (CSOP) pentru Institutul de Investigare a Crimelor Comunismului şi Memoria Exilului Românesc în luna august 2010 – http://www.romania-actualitati.ro/comunismul_o_idee_buna_dar_prost_aplicata-22817 (10.01.2019).

3. Cvasi-monopolul public asupra informației. Transformările economice și evoluția mentalităților au fost încetinite prin dirijarea mass-media împotriva partidelor și a liderilor lor, care promovau o reformare reală și o tranziție rapidă. De altfel, prima alternanță a puterii postdecembriste a fost posibilă numai după apariția și dezvoltarea televiziunilor particulare.

4. Lipsa de legături cu exilul sau chiar ostilitatea față de românii emigranți. Barierele ridicate în primii ani de după 1989 între țară și exilul românesc au continuat suferințele umane ale exilanților și au privat România de resurse considerabile constând în capital financiar, uman și de imagine.

5. Eșecul unei reforme morale netreminate sau chiar neîncepute. Legea lustrației a fost adoptată abia la 22 de ani de la revoluție.

6. Nerespectarea drepturilor de proprietate. Proprietățile confiscate nu au fost restituite la timp proprietarilor de drept, acest proces nefiind finalizat nici în prezent. E vorba de patru categorii de active cu probleme specifice: terenurile, clădirile, intreprinderile din perioada interbelică și intreprinderile construite după naționalizarea din anul 1948.

7. Inflația și controlul prețurilor. Prețurile au fost liberalizate, dar nu toate și nu imediat, transmițând informații și semnale greșite întreprinzătorilor și consumatorilor români. Plafonarea prețurilor pe piața oficială conduce la penurie și la prețuri mult mai mari pe piața neagră, iar fenomenul corupției se multiplică[266].

Puțină lume mai crede în zilele noastre că oamenii sunt capabili să-și organizeze viețile într-o formă cuprinzătoare și prin acțiuni deliberate, deoarece se confruntă cu așa-numitul „cost al bunelor intenții”, deopotrivă financiar și social, plătit de noi toți

[266] Radu Nechita, *Șapte erori ale tranziției din România*, în Vasile Boari, Natalia Vlas, Radu Murea (Coord.), „România după douăzeci de ani…”, p. 125 - 139.

în perioada de tranziție. Mai mult, s-a creat o dependență de un „stat asistențial, care se străduiește să-i îndrume pe oameni de când se nasc până când mor”[267], la care se adaugă „efectul mâinii de plumb a birocrației asupra creativității omenești”[268].

III. 3. Mass media în perioada de tranziție

În perioada tranziției românești, mass-media a avut un rol deosebit de important. Dezvoltarea ei a răspuns unei mari și stringente nevoi de informare, de comunicare, dar și de participare a colectivității la procesul în sine, însă de pe poziții diferite. Inițial, funcția ei era fie de acompaniator al procesului tranzițional, făcându-l transparent pentru marele public și facilitând un dialog real în societate, fie de posibil gardian al corectitudinii comportamentului actorilor sociali din punct de vedere legal, dar și moral.

Mass-media a avut un efect copleșitor asupra proceselor sociale de schimbare, îndeplinind trei mari funcții: *informare* (a reprezentat cea mai importantă sursă de informare a oamenilor în ceea ce privește problemele și activitatea instituțiilor publice), *susținere a schimbărilor* (a susținut strategia de schimbare a societății românești, exercitând o motivare continuă a voinței de schimbare și de depășire a dificultăților) și de *control* (a exercitat o presiune constantă de asigurare a corectitudinii actului de administrare a societății, manifestând poate cea mai vigilentă atenție față de actele de corupție)[269].

Ea a parcurs patru mari etape în procesul său de schimbare, potrivit lui Mihai Coman, transformându-se dintr-o presă domi-

---

[267] Ralf Dahrendorf, *op. cit.*, p. 54.
[268] *Ibidem*.
[269] Cătălin Zamfir, *O analiză critică* ..., p. 152.

nată de interesele unui sistem politic, într-una sensibilă la priorităţile unui sistem democratic, ce se integrează în procesul amplu de schimbare a societăţii româneşti, după cum urmează:

a) lichidarea sistemului de control şi de cenzură comunist prin abolirea monopolului statului asupra presei, agenţiei naţionale de ştiri, producţiei de hârtie, mijloacelor de producţie din presă şi a distribuţiei;

b) crearea unui cadru legal adecvat, garantat constituţional, pentru libertatea expresiei şi a accesului liber la informaţie;

c) promovarea unei vieţi politice democratice prin norme referitoare la limitarea intervenţiei partidelor politice în presă şi prin crearea unui sistem corect de acces la mass media pentru reprezentanţii societăţii civile;

d) profesionalizarea jurnaliştilor prin legi, norme şi coduri de etică; crearea unei instituţii de monitorizare a presei de către reprezentanţii societăţii civile, dezvoltarea educaţiei jurnalistice şi a sistemelor de pregătire profesională de bază şi continuă[270].

Lumea tranziţiei în contextul actual a fost una extrem de dinamică, instabilă, plină de schimbări spectaculoase şi de răsturnări de situaţie, o lume cu structuri fluctuante, neaşezate, o lume a demonstraţiilor, a compromisurilor, a sacrificiului, a contestărilor violente şi a conflictelor de interese, dar şi a nesfârşitelor afaceri dubioase şi a scandalurilor de corupţie, cu o dramaturgie aferentă zgomotoasă.

Oamenii au perceput această lume la nivel global, mai ales prin intermediul mass-media, ca o agresiune psihologică cvasicotidiană şi au suportat stresul provocat de incoerenţele ei, de stările de incertitudine şi de mulţimea de riscuri la care erau expuşi. Pentru a trăi în această nouă realitate, care este orientată spre inovaţie şi schimbare, oamenii au trebuit să achiziţioneze informaţii şi cunoştinţe despre ea, să se adapteze la ritmurile

[270] Mihai Coman, *Mass Media* ..., p. 26-27.

ei, să învețe noi deprinderi și abilități, noi atitudini și strategii de acțiune, pentru a face față valului de schimbări nestăvilite și problemelor provocate[271].

Comportamentul politic al populației și chiar deciziile puterii au fost influențate masiv de sistemul mediatic și de tendința sa de a transforma evenimentele politice în spectacol mediatic. Abordând relația dintre schimbare și mediatizarea acesteia în ultimii ani, sociologul Ioan Drăgan a ajuns la o interesantă concluzie privind transformarea confruntării politice și a proiectelor de reformă în spectacol mediatic. Reprezentanții puterii, începând din anul 1996, au înțeles ce importantă este mass-media în obținerea suportului social pentru reformă. Așa se face că proiectele reformatoare pe care le-au lansat sunt „construcții politico-mediatice”,în timp ce întregul spațiu al societății românești se confundă cu o „gigantică scenă în care separația dintre actori și public tinde să se estompeze”[272], experimentând o adevărată „patologie a voluptății eșecului, mergând până la un antiromânism violent”[273].

Materialele produse și oferite de mass-media în această perioadă de tranziție s-au concentrat asupra informării și satisfacerii cetățeanului. În ceea ce privește primul mare angajament, acela de a informa, trebuie subliniat că infracționalitatea și siguranța cetățeanului au fost și sunt teme prezente frecvent în spațiul mediatic românesc. Această prezență a îmbrăcat în anii tranziției patru forme principale. *Prima* era aceea a „faptului divers” și a constat în mediatizarea, în special prin intermediul televiziunilor și a radio-urilor comerciale, a diverselor cazuri de infracțiuni, de la crime, violuri, prostituție, furturi

---

[271] Gheorghe Fulga, *Schimbare socială ...* p. 236.

[272] Ioan Drăgan, *Spectacularizarea politicului. Cazul telereformei*, în „Rev. Română de Sociologie”, nr. 3-4/1997, p. 359.

[273] Cătălin Zamfir, *O analiză critică ...*, p. 155.

sau înșelăciuni prin intermediul internetului. Jurnalele de știri ofereau informații detaliate despre infracțiuni, însă discursul acestor știri nu era centrat neaparat pe tema siguranței omului de rând, cât mai ales pe dezvăluirea detaliilor despre faptele semnalate, pe valorificarea lui maximală și pe spectacolul aferent. *A doua formă* era aceea a „faptului divers, special prin actorii implicați", care erau persoane publice cu o anumită notorietate. *A treia formă* se referea la „mediatizarea delincvenței juvenile", subliniindu-se cazurile de violență în școli, pornografia și abuzurile sexuale în rândul minorilor. *A patra formă*, ce tinde să le pună în umbră pe celelalte, o constituiau „cazurile de corupție la nivel înalt", în care erau învinuiți unii politicieni și faptele lor reprobabile. Împinse în sfera siguranței naționale, aceste cazuri minimalizau faptele din viața de zi cu zi, ce afectau într-un fel sau altul viața și siguranța cetățeanului. Dezbaterea publică pe tema criminalității a fost dominată de scandalurile de corupție și de marile „tunuri" financiare, accentul fiind pus pe funcționalitatea statului de drept și pe impactul asupra economiei[274].

O cercetare realizată la sfârșitul anului 2004 pentru Consiliul Național al Audiovizualului, subliniază faptul că numărul mediu de știri care conțin cel puțin o scenă de violență, în cadrul emisiunilor de pe principalele canale de televiziune din România în intervalul orar 17-24, varia între șapte și zece / emisiune. Mediatizarea excesivă și disproporționată a violenței reale în cadrul știrilor a indus o stare de insecuritate în rândurile anumitor categorii de public, spectacolul mediatic al infracționalității proiectând la nivelul publicului larg imaginea unor instituții ale statului incapabile să lupte eficient împotriva crimi-

---

[274] Vezi Alexandru Toth, *Percepția spațiului urban și teama de infracțiuni*, în vol. Dumitru Sandu (Coord.), „Viața socială în România urbană", Ed. Polirom, 2006, p. 83-84.

nalității și dezvoltând în rândul populației un puternic sentiment de anomie[275].

*

Se pune întrebarea: în ce măsură noțiunea de *tranziție* circumscrie un domeniu referențial specific în comparație cu sintagma *schimbare socială?* Caracteristic schimbării sociale este nedefinirea componentelor ce caracterizează schimbarea. În cazul tranziției, transformarea sistemului are loc cu definirea unui punct de plecare și a celui de destinație, se cunoaște starea societății la începutul procesului și starea, dezirabilă, care ar trebui să caracterizeze sistemul la sfârșitul procesului de tranziție. Corelativ acestui aspect este faptul că, spre deosebire de schimbarea socială, în cazul tranziției se cunoaște relativ precis momentul de start al transformării, acesta având uneori o semnificație convențională, alteori una de declanșator al schimbării.

O altă diferență o semnalăm în caracterul planificat al transformării. Schimbarea poate fi sau nu rezultatul unor politici sociale, însă tranzițiile sunt întotdeauna un produs al unui program structurat de politici sociale. Schimbarea poate avea cauze endogene sau exogene, în timp ce tranziția are de fiecare dată o cauză exogenă. Nu în ultimul rând, dacă schimbarea poate fi *în sistem* sau *de sistem*, tranziția are ca obiect *sistemul în ansamblul său*[276]. Dacă schimbarea reprezintă o condiție intrinsecă a sistemului social și are statut de permanență, tranziția este întotdeauna circumscrisă temporal, fiind, deci, temporară.

---

[275] *Ibidem*, p. 84.

[276] Cf. Dan Chiribucă, *op. cit.*, p. 21 – 23.

IV. Efectele schimbării asupra comunității de credință

Modernizarea care a avut loc în cadrul procesului de tranziție desfășurat în țara noastră a confirmat și materializat o parte din punctele amintite mai sus. În plus, ea a dus și la diminuarea rolului pe care îl joacă religia în viața socială. Spre deosebire de societățile occidentale, în care diminuarea rolului social jucat de religie a apărut ca un rezultat al procesului de modernizare, în România – țara care a trecut cu greu prin cele cinci decenii de comunism și ateism militant, persecuțiile religioase și încercarea de îndepărtare a oamenilor de credință prin impunerea ideologiei marxiste au cântărit greu în evoluția fenomenului religios.

România s-a modernizat și europenizat în ritmuri diferite, în funcție de mediul social. Sectorul de stat s-a modernizat mai încet decât cel privat, iar orașele mici au rămas în urma orașelor mari în procesul de modernizare. Un ritm mai lent de modernizare cunoaște satul românesc, datorită neadaptării lui la evoluția economică și tehnologică. Emanciparea oamenilor a avut loc și ea diferit, populația din mediul rural continuând să fie caracterizată de un context premodern, patriarhal, în funcție de poziția geografică, mai aproape sau mai departe de statutul de producător și consumator al produselor capitaliste[277].

IV.1. Secularizarea

Principala provocare la adresa comunităților de credință este avalanșa de factori generatori sau favorabili secularizării, care, pe fondul persecuției religioase a regimului comunist, au

---

[277] Vezi Constantin Schifirneț, Europenizarea societății românești ..., p. 121.

avut o influență deloc de neglijat. Având în vedere că acest fenomen este înrădăcinat în renascentism, umanism și în liberalismul secolului al XIX-lea, el renăscând plin de forță odată cu rapida avansare în știință și tehnologie din secolul XX, nu a fost străin nici spațiului românesc interbelic, cel puțin în zona factorilor de decizie sau în mediul urban. A fost însă subsumat de un alt fenomen care a afectat și el religii, sisteme și structuri din anumite părți ale lumii. După revoluție, fenomenul secularizării își face simțită prezența în societatea românească, aducând în prim-planul absolut al vieții cotidiene și al preocupării oamenilor, pe lângă diferențierea sferelor politice și sociale de cele religioase, evidentă încă din perioada comunistă, trei valori cu caracter absolut: realitatea materială, nevoile existențiale și binele umanității. El a generat o natură critică a domeniului public și o punere la îndoială a rolului Bisericii de către comunități definite ca seculare sau de alte comunități religioase, care au făcut din Biserica Ortodoxă Română o Biserică ce trebuie să comunice tot mai mult cu lumea modernă și care trebuie să fie sensibilă la imaginea ei publică. Provocările aduse de acest fenomen le putem defini chiar într-o notă pozitivă, el reușind, să propună, dacă nu chiar impune, un mod de viață a cărei finalitate este adeseori ignorată, iar valorile spirituale sunt neglijate. De asemenea, secularizarea provoacă deopotrivă laicatul ortodox – *majoritatea tăcută* – dar și Biserica la diverse forme de reacție, constrângându-i la o serie de acte eclesiologice contextuale deosebit de importante și cu efecte vizibile.

Trei mari provocări a lansat acest fenomen în societatea noastră asupra întregului spectru religios românesc, dar în special asupra Bisericii Ortodoxe Române, cea mai expusă, prin dimensiune și prin vechime, acestui proces:

1. Plasarea omului în centrul atenției, ca actor și scop ultim al acestei lumi și a istoriei. Învățătura revelată afirmă însă că

existența vine de la Dumnezeu și nu trebuie să se piardă din vedere simțul finitului și dependența de o ultimă realitate divină;

2. Secularizarea promovează o societate fără religie, *un oraș secular,* în care securitatea economică și fizică, siguranța societății, libertatea și progresul sunt singurele valori, independente de o realitate transcendentală. În acest context, chemarea misionară a Bisericii este de a păstra memoria transcendentului și de a fecunda mereu societatea cu valorile transcendentale.

3. Fenomenul în discuție interpretează istoria ca pe o realitate orizontală și ca un perimetru exclusiv al activității omenești, interpretare disonantă cu cea revelată, potrivit căreia istoria este locul de întâlnire a umanității cu Dumnezeu[278].

Fenomenul secularizării a fost înțeles mai ales ca un proces cvasi-recent, ce afectează Ortodoxia proaspăt eliberată de sub apăsarea comunismului și care atentează la valorile ce ne caracterizează și susțin identitatea noastră. „Furia cu care ne invită Occidentul, chiar Bisericile și confesiunile creștine occidentale", spunea un renumit teolog contemporan, „de a deveni ca ei, de a ne alinia rapid la *progresele* extraordinare realizate de lumea occidentală, este cel puțin suspectă, dacă nu chiar simptomatică pentru eșecul total al acestei lumi care, în zbaterile ei, vrea să ia cu sine tot ce se poate, ca o tragică consolare. Civilizație a evdemonismului, a păcatului ridicat la rang de drept uman, a semeției umane hrănite de progresul științific și tehnic, civilizația occidentală pare a fi reușit secularizarea, *înghițirea* Bisericilor și a confesiunilor occidentale și se îndreaptă cu nesaț asupra ultimei metereze, Ortodoxia"[279].

Secularizarea – „marea erezie a modernității"[280], este un fenomen în strânsă legătură cu mobilitatea socială și urbaniza-

---

[278] Mihai Himcinschi, *Biserica în societate ...*, p. 117 - 118.

[279] Constantin Coman, *Ortodoxia sub presiunea istoriei*, Ed. Bizantină, București, p. 8.

[280] Ioan Bizău, *op. cit.*, p. 75.

rea, cu industrializarea și dezvoltarea științei și a tehnicii, care, așa cum subliniam mai sus, au dezvrăjit lumea; este un fenomen care a diminuat progresiv influența religiei asupra omului. Ea desemnează atât trecerea în patrimoniul statului a bunurilor ce aparțin bisericilor sau mănăstirilor, cât și un recul al religiei sau o serie de mutații sociale ale religiilor, cu note de laicizare și de extindere a necredinței. Definiția cea mai larg acceptată a secularizării este cea de „proces de diminuare a influenței sociale a religiei"[281], cheia acestui proces fiind diferențierea funcțională.

Secularizarea a constituit una dintre trăsăturile dinamice ale civilizației occidentale. „Ea a semnificat și semnifică în continuare autonomia profanului, respectiv a religiosului, dar nu se confundă cu secularismul, care vizează să-l elimine pe al doilea în folosul celui dintâi. De asemenea, nu trebuie să confundăm nici *laicitatea* cu *laicismul*, acesta din urmă propunându-și să fie agresiv față de orice religie"[282].

Secularizarea a condus la forme multiple de percepere a lui Dumnezeu, modalități inedite, parțiale sau fragmentare, de raportare la transcendent, ce predispun la confuzii și trunchieri ale conștiinței religioase și ale relației cu divinitatea. Prezentăm mai jos câteva modalități de înțelegere a divinității, așa cum au fost percepute și definite de Profesorul Constantin Cucoș: *Dumnezeul cosmologic,* care garantează securitatea ființelor în univers. Este un Dumnezeu demiurg, de la care așteptăm miracolele. Forța Sa se manifestă în realitatea fizică și nu are o incidență prea mare asupra persoanelor individuale; *Dumnezeul sentimentului,* pentru care se invocă expresia biblică a Dumnezeului consolator. Este un Dumnezeu al artiștilor, al rafinaților, al romanticilor și emotivilor, al tuturor celor care îl invocă pentru securitate sau confort psihic; este, totodată, un Dumnezeu puternic folclorizat; *Dumnezeul rezonabil* se referă la Dumnezeu

[281] Bryan Wilson, *op. cit.*, p. 96.

[282] Jean Delumeau, *În așteptarea zorilor…*, p. 205.

în calitate de garanție ideală, pentru a salva aparențele unui sistem metafizic sau existențial; *Dumnezeul legalității morale* este un Dumnezeu tutore, garanție a legii morale, care ne obligă să ne purtăm cuviincios și să cultivăm relații normale cu oamenii și cu lumea; *Dumnezeul ordinii* este un garant al stabilității, al ordinii de care beneficiază omul. Este, de asemenea, Dumnezeul marilor egoisme colective, organizate și puternic centralizate; *Dumnezeul mesianismului temporal* este un Dumnezeu care se manifestă ca un motor auxiliar al istoriei, pentru reușita în bătălia cu timpul. Este o garanție a progresului și a revoluției; *Dumnezeu, Marele Spirit* face referire la un Dumnezeu ce stă la baza unei religii rupte de viața reală și nu are grijă decât de suflete. Este un Dumnezeu al culpabilității fără sfârșit, un Dumnezeu dominator; *Dumnezeul august* este un Dumnezeu neiertător și rece, care îl ține pe om la o mare distanță. El fondează o practică cu suport moral, aceea a poruncilor implacabile și a cultului sacramental, lipsită de orice efuziune, de dragoste sau de apropiere. În fine, *Dumnezeul tragic* este acea divinitate care rupe omul în două, inculcă sentimente religioase angoasante și care desfigurează mai mult decât vindecă, liniștește sau întărește pe om[283].

Secolul al XX-lea, mai ales în lumea occidentală, este martorul unei treceri bruște de la concepția creștină despre lume la o concepție profană și secularizată, care îi determina pe oameni la concepții și atitudini nu întotdeauna responsabile și supuse normelor morale creștine. Este vorba despre o libertate înțeleasă divers, care se răspândește atât în mediul social laic, cât și în cel religios și eclezial, și care operează o „negarea a cultului, ceea ce înseamnă de fapt refuzul învățăturii creștine despre om și despre lume, așa cum se exprimă și ni se comunică această învățătură prin lucrarea sacramentală a Bisericii, negarea nu atât a ideii de Dumnezeu, cât mai ales a sacramentalității omului și

---

[283] Constantin Cucoș, *Educația Religioasă …* , p. 125.

a lumii"[284]. Omul secular trăiește într-o stare de ateism practic. Chiar și unii dintre cei care frecventează biserica, gândesc că pot să se descurce după cum cred ei în materie de obiceiuri, morală și practică creștină.

Nu trebuie să credem că secularizarea înseamnă neapărat moartea creștinismului și nici că expresia *persoană fără religie* este neapărat sinonimă cu ateu. Analizând evoluția societății și resorturile secularizării, Bisericile s-au convins că secularizarea este ireversibilă și au admis faptul că „distincția între societate, politică și religie nu este propriu-zis contrară intereselor și nici măcar principiilor creștinismului. Dacă prin secularizare și-au pierdut din autoritate și prestigiu, ele au învățat în schimb să aprecieze ceea ce câștigaseră: *independența*"[285].

Secularizarea nu a apărut în România numai ca un rezultat natural al modernizării, urbanizării și industrializării, societatea românească fiind forțată să se separe de religie și prin politica dusă de regimul comunist. În toate statele aflate sub influența comunistă de factură sovietică în secolul XX, puterea a dus o luptă aprigă împotriva credinței, încercând slăbirea Bisericii, a școlilor, a rețelei de asistență socială, a editurilor, a tipografiilor și a altor domenii pe care le patrona, în general, și minimalizarea până la distrugere a sentimentelor religioase în rândul oamenilor[286]. Considerată „opium-ul popoarelor"[287], religia a constituit unul dintre principalii inamici ai puterii comuniste.

---

[284] Ioan Bizău, *op. cit.,* p. 73.

[285] Rene Remond, *Religie și Societate în Europa*, Ed. Polirom, Iași, 2003, p. 207.

[286] Mălina Voicu, *op. cit., p. 105.*

[287] Faimosul enunț privitor la religie îi aparține lui Karl Marx, autor canonic al comunismului, folosit în lucrarea *Despre critica filosofiei hegeliene a dreptului* (1844), unde autorul scrie: „Religia este opiumul poporului". Aceeași sintagmă a fost preluată de către Lenin câteva decenii mai târziu, în lucrarea *Socialism și Religie*.

Religia a fost forțată se să ascundă tot mai mult în spațiul privat. Și această formă de subzistență a religiei a fost supusă unui atac continuu din partea puterii comuniste, prin promovarea ateismului științific. Cu alte cuvinte, nu numai că religia a fost eliminată din spațiul public, ci și credința religioasă a populației a fost ținta unor atacuri puternice. Biserica Ortodoxă Română a supraviețuit regimului comunist, însă cu pierderi mari și cu prețul unor compromisuri. Ea și-a stabilit „limitele unei arii de autonomie, în raport cu puterea care plasase religia în afara vieții sociale oficiale, supusă unui control deplin (...) Atunci s-a afirmat, mai mult ca oricând, calitatea de *refugiu* a Bisericii, atestată de-a lungul veacurilor"[288]. Ceea ce a avantajat-o foarte mult a fost faptul că Ortodoxia a rămas strâns legată de identitatea națională, un martor important și un garant al acesteia. Seria de compromisuri pe care aceasta le-a făcut cu puterea politică pentru a-și asigura supraviețuirea a dus, însă, la pierderea credibilității în ochii unei părți dintre credincioși, care așteptau de la Biserică o formă de dizidență sporită.

Oamenii au fost confruntați cu o avalanșă de alternative și decizii aferente, cărora trebuiau să le facă față în condițiile lipsei totale de educație religioasă și de experiență în domeniu. Așa se face că o mare parte din populație a dezvoltat un „complex al incertitudinii"[289]. Învățătura de credință, o serie de valori religioase fundamentale, propovăduite de orice Biserică sau denominațiune, precum și tradițiile seculare au fost expuse, sub impactul secularizării, pericolului relativizării. „Un astfel de proces poate pune sub semnul întrebării integritatea și credibilitatea credinței înseși. În al doilea rând, marginalizarea valorilor spirituale și etice este o altă zonă de mare îngrijorare. Această tendință, care se manifestă în diferite moduri și la dife-

[288] Elena Platon, *Biserica mișcătoare*, Ed. Todesco, Cluj-Napoca, 2006, p. 34.

[289] Ioan Mărginean, (Coord.), *Tineretul deceniului Unu: Provocările anilor '90*, Ed. Expert, București, 1996, p. 262.

rite nivele în toate religiile, poate crea un aspirator spiritual ce duce la dezintegrarea spirituală"[290].

Reapariția publică a Bisericii a coincis tot mai mult cu transformarea religiei într-un serviciu public și cu un fenomen de secularizare internă, în raport cu statul și cu sine însăși. Această reapariție publică nu a avut ca efect „asumarea imediată de către marea masă de credincioși nominali a perspectivei morale și teologice promovate de Biserică însăși, autonomizarea radicală a conștiinței individuale față de orice discurs public unificator manifestându-se până în prezent și în raport cu înțelegerea creștină a lumii"[291].

Este important de precizat că perioada postdecembristă a început în spațiul eclezial românesc cu un „Comunicat către țară" al Sfântului Sinod, document publicat în ziarul „România liberă" din 25 decembrie 1989. Este vorba de o *scrisoare de pocăință și reconciliere* adresată clerului și credincioșilor, cerând public iertare „pentru toate declarațiile noastre publice și pentru pastoralele noastre prin care am fost obligați să spunem că ne bucurăm de deplină libertate religioasă, în timp ce asupra Bisericii se exercitau multe presiuni și îngrădiri de tot felul (...) pentru teama noastră prea mare de a ne opune direct dictaturii și pentru felul în care am fost obligați să-l lăudăm pe dictator"[292].

Acest gest penitențial adresat poporului român a fost urmat de o inițiativă misionară de mare forță, a cărui ecou se reverberează până în zilele noastre și care cuprinde câteva măsuri de deschidere a Bisericii către societate și strategii misionare pentru confruntarea cu fenomenul secularizării. În cadrul sesiunii extraordinare din 3-4 ianuarie 1990, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a redactat o listă de cereri/doleanțe către Frontul Salvării Naționale, listă ce cuprinde un program amplu, o adevărată strategie punctuală

---

[290] Mihai Himcinschi, *op. cit.*, p. 118.

[291] Iuliana Conovici, *Ortodoxia în România postcomunistă. Reconstrucția unei identități publice*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2009, p. 179.

[292] Mitropolitul Nicolae Corneanu, *Pe baricadele presei bisericești*, Ed. Învierea, Timișoara, 1999, p. 41-42.

de dezvoltare a Bisericii pentru perioada următoare și care își păstrează, în linii mari, valabilitatea și astăzi. Așteptând parcă acest moment al libertății, Biserica părea pregătită de confruntarea cu noul și nerăbdătoare să recupereze timpul pierdut. Celebra listă cuprindea un veritabil *program* ce dorea instrumentarea proiectului de transformare a unei Biserici ghetoizate social și secularizate instituțional într-o Ortodoxie publică autonomă, modernă și puternică. Solicitările au fost următoarele:

1. Rezidirea bisericilor demolate și zidirea de biserici noi;
2. Accesul Bisericii la mijloacele de comunicare în masă: radio, televiziune și presă, pentru emisiuni religioase;
3. Accesul preoților pentru acordarea de asistență religioasă în spitale, armată, închisori, orfelinate, azile etc;
4. Introducerea învățământului religios în școlile statului;
5. Respectarea, pe plan național, a duminicilor și a marilor sărbători religioase;
6. Străzile și localitățile cu denumiri bisericești să-și reia numele purtat anterior;
7. Anularea legilor și dispozițiilor administrative care îngrădeau drepturile Bisericii la libertate și exercitarea activității religioase și misionare;
8. Scutirea de serviciul militar a studenților teologi care se pregătesc pentru preoție, iar în cazul în care serviciul militar va fi obligatoriu pentru toți tinerii țării, teologii să efectueze stagiul militar în serviciile auxiliare ale armatei;
9. Recunoașterea de către stat a diplomelor eliberate de instituțiile de învățământ teologic;
10. Înființarea, cât mai curând posibil, a unei Comisii de stat pentru ocrotirea monumentelor istorice bisericești, Patriarhia Română având dreptul de a-și trimite un reprezentant la ședințele acesteia;
11. Catehizarea copiilor și a tineretului;
12. Reînființarea episcopiilor: Argeșului, Constanței, Maramureșului și Hușilor;

13. Reînființarea unor mănăstiri care au avut un rol deosebit în spiritualitatea românească;

14. Redobândirea, în limita posibilităților, a unor bunuri mobile și imobile ale bisericilor și mănăstirilor;

15. Dreptul de a-și organiza asistența socială pentru clerul și credincioșii Bisericii;

16. Reînnoirea învățământului teologic seminarial și universitar, potrivit cerințelor actuale;

17. Ocuparea posturilor vacante de arhierei și episcopi vicari la eparhii"[293].

Entuziasmul religios masiv de după revoluție a definit de fapt două mari segmente de credincioși, unii nominali, cei mai mulți, iar restul practicanți, în minoritate. În preajma anului 2000, Înaltpreasfințitul Andrei, Arhiepiscopul de atunci al Alba Iuliei, sublinia acest fapt, spunând: „Din păcate, credincioșii convinși nu sunt mulți. În România, majoritatea covârșitoare a locuitorilor s-au declarat credincioși. Este vorba, însă, de o credință căldicică, care nu determină la acțiune"[294]. Vremurile de dezmeticire religioasă ce au venit după căderea comunismului au fost martorele înlocuirii materialismului dialectic cu cel practic. Cu o tristă amărăciune, același ierarh al Bisericii Ortodoxe Române constata că, deși se observă o revitalizare religioasă, aceasta nu are profunzime și nici consecințe în plan moral. „Problemele legate de desfătările trupești și de banii cu care și le pot oferi sunt la ordinea zilei (...) Teoretic, toată lumea crede. Peste tot asiști la ceremonii religioase oficiate cu cele mai diverse ocazii. Nu lipsesc oficialitățile și personalitățile marcante. Întrebarea esențială este, însă, ce înseamnă Hristos pentru fiecare dintre ei? Dacă intri într-un bar sau în orice local, și-l întrebi pe cel de lângă tine: *crezi în Dumnezeu*?, probabil îți va răspunde: *Da*! Pe jumătate mort de

[293] *Ședința extraordinară a Sfântului Sinod al B.O.R. din 3-4 ianuarie 1990*, în rev. B.O.R., nr. CVIII, 11-12, p. 97-98.

[294] Andrei Andreicuț, *Dinamica despătimirii*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2001, p. 15.

beat sau pe punctul de a se lansa într-o aventură amoroasă, îți va răspunde totuși că el crede în Dumnezeu. Dacă i-ai pune întrebări legate de felul în care se răsfrânge credința în viața lui, ți-ar răspunde mai greu. Pentru că el este un creștin cu numele și nu cu preocupările. A fi creștin înseamnă a-L urma pe Hristos, a trăi în Hristos, a păzi poruncile Lui"[295].

În timp, în ceea ce privește confruntarea cu fenomenul secularizării, ierarhii Bisericii Ortodoxe Române au abordat atitudini diferite. Preafericitul Părinte Patriarh Teoctist vedea societatea românească îndreptându-se spre „tragedia secularizării"[296], în timp ce, ca o voce distinctă, Mitropolitul Daniel al Moldovei spunea despre acest fenomen că reprezintă deopotrivă motiv de îngrijorare, dar și o mare șansă pentru Biserică: „Secularizarea reprezintă o criză a credinței creștine și în misiunea Bisericilor, o judecată a lui Dumnezeu și o chemare la metanoia, un dureros test al fidelității față de Hristos (...) Totodată, ea este șansa unui nou început, de reînnoire a credinței după o perioadă de încercări dureroase, căci secularizarea cheamă, în mod paradoxal, la mai multă sfințenie a vieții, la o spiritualitate mai profundă"[297]. În alt context, analizând deopotrivă secularizarea societății și a Bisericii, același ierarh spunea: „Dacă prin secularizarea societății se înțelege astăzi faptul de a construi o etică și un sistem socio-politic fără referințe la principiile religioase, secularizarea Bisericii este asimilarea ei cu o instituție statală și, mai ales, înrobirea într-o mentalitate lumească și utilizarea unor metode lumești în activitatea sa. Secularizarea societății moderne se datorează, cel puțin în ceea ce-i privește originile, dorinței de a se elibera de sub tutela Bisericii (...) în timp ce secularizarea Bisericii se datorează în mare parte imitării Statului ca instituție

[295] *Ibidem*, p. 26 - 27.

[296] Teoctist Arăpașu, *De la Cruce la bucuria Învierii,* Scrisoare pastorală de Paști – 1997, în B.O.R., nr. CXV, 1-6, p. 8

[297] Daniel Ciobotea, *Confessing the Truth in Love: Orthodox Perceptions of Life, Mission and Unity*, Ed. Trinitas, Iași, 2001, p. 143.

seculară. Ne putem întreba dacă secularizarea societății, care se manifestă fie prin ostilitate, fie prin indiferența față de Evanghelie, nu ne obligă cumva să redescoperim sensul profund al libertății creștine și să facem Bisericile slujitoare ale libertății, atât în interiorul lor, cât și în lume"[298].

Dinamica procesului secularizării ridică o problemă esențială: acest proces a ajuns la un punct maximal de expresie sau va mai continua? Și până unde? Puțin câte puțin, el a repus în discuție în ultimii 30 de ani tradițiile, obiceiurile, dogmele, normele morale și certitudinile cele mai adânc înrădăcinate ale *Legii strămoșești*. Îngrijorarea majoră este următoarea: „Pentru viitorul religiei în cadrul societăților există însă și lucruri mai de temut decât suprimarea bugetului cultelor sau abandonarea însemnelor exterioare. Oare adevărata secularizare abia urmează să vină? Nu înseamnă ea consumarea divorțului între valorile respectate de religii și cele ale societății civile, între principiile morale propovăduite de Biserici și conduitele personale?"[299].

IV.2. Indiferentismul religios

În strânsă legătură cu secularizarea este indiferența religioasă. Tot mai mult parohiile noastre încep să cunoască și să simtă această plagă socio-religioasă. Indiferența începe să devină un obicei, un mod de viață și un curent de gândire, care tinde să apere și să garanteze fizionomia hedonistă a omului contemporan, ce se sinucide noologic. Dacă am încerca să definim acest fenomen, ar trebui să spunem ceea ce nu este: nu este nici credință religioasă, nici negarea realităților transcendentale[300]. Pentru unii cerce-

---

[298] Daniel Ciobotea, *Comori ale Ortodoxiei. Explorări teologice în spiritualitatea liturgică și filocalică,* Ed. Trinitas, Iași, 2007, p. 111-112.

[299] Rene Remond, *Religie și Societate* ..., p. 219.

[300] Vezi Johannes Quack și Cora Schuh (Editors), *Religious Indifference. New perspectives from studies on secularization and nonreligion*, Ed. Springer,

tători, creșterea indiferenței religioase indică o scădere vizibilă a religiozității și rezumă obiectivul procesului de secularizare. Alții o privesc ca un indicator al impasibilității morale și al nihilismului filosofic modern, în timp ce alții o văd ca deschizând calea către noi forme de solidaritate, corectitudine și toleranță politică.

Începând cu secolul iluminismului, indiferența religioasă a fost invocată ca semn al maturității intelectuale a omului modern și ca o condiție pentru a-și realiza eliberarea definitivă, considerându-se liber, complet și autosuficient, capabil să explice prin știință orice, să rezolve toate problemele și să satisfacă toate dorințele, fără a apela la Dumnezeu. Indiferența are deja în zilele noastre consistența unei ideologii, a unui neopăgânism, extins de la experiența personală la atmosfera socială, ca și cum subiectul divinității ar fi taboo sau nu ar exista în societate. Există mulți oameni care afirmă că nu sunt atei, ci credincioși, dar cred într-un Dumnezeu prea puțin evanghelic, cu care dezvoltă un tip particular de relație, adesea paralel cu cel propus de instituția Bisericii, pe baza Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții. Alți oameni, deși nu au credință militantă și practici religioase, apelează la Biserică pentru ocazii speciale, cum ar fi serviciile religioase principale: botez, cununie și înmormântare. „În conformitate cu conceptul de sprijin religios pentru Biserici, crește probabilitatea ca indivizii să sprijine riturile religioase de trecere. În conformitate cu teoria secularizării, sprijinul pentru ritualurile religioase depinde de o socializare religioasă, prin urmare, reflectă un obicei. Pentru acei indivizi care nu sunt membri într-o biserică, orientările valorice sunt, de asemenea, legate de sprijinirea riturilor religioase de trecere"[301].

Zurich, 2017, p. 22. Studiile de caz detaliate în această lucrare acoperă date antropologice și calitative din Marea Britanie, Germania, Estonia, SUA, Canada și India și furnizează analize sociologice, filosofice și literare asupra fenomenului.

[301] Pascal Siegers, *Religious Indifference and Religious Rites of Passage*, în Johannes Quack și Cora Schuh (Editors), *op. cit.*, p. 172-175.

Indiferentismul religios este o formă de raportare la divinitate tot mai des întâlnită în societatea românească contemporană, o atitudine alimentată de secularizare. „Modernitatea a adus un teribil progres tehnic al omenirii, dar și cea mai cumplită barbarizare a lumii și a omului"[302], spunea Profesorul Ilie Bădescu, analizând nivelul biologic al trăirii omului contemporan, egoismul lui, dar și posibilitatea reafirmării apartenențelor lui spirituale. Fie că este vorba de o atitudine rezervată față de slujbele religioase sau față de învățătura de credință, față de Biblie sau față de sfinți și de modele creștine, unii sunt totuși atrași măcar de frumusețea tradițiilor, a colindelor, sau sunt dispuși să se implice în acțiuni caritabile, pentru a-i ajuta pe cei bolnavi, săraci, bătrâni sau mediul înconjurător. Indiferentismul este totuși ambiguu, pentru că nici o persoană nu poate rămâne totalmente indiferentă față de religie și Biserică, cu toate formele ei de manifestare în timp și contexte diferite, deși este atrasă constant de aspectele imediate și pragmatice ale vieții, în care este prezentă.

Societatea contemporană, ce susține valori seculare, favorizează proliferarea indiferentismului religios, iar acesta reprezintă o categorie centrală pentru înțelegerea societății contemporane. Societatea este specializată și stratificată din multe puncte de vedere, inclusiv religios. Uniformitatea tradițională în raport cu Biserica este de domeniul trecutului, oamenii nemaifiind uniform racordați la comunitatea parohială și nici la același set de credințe și idei religioase. Un angajament religios presupune ascultare, fidelitate, comuniune spirituală și materială și particularizare a relației cu divinitatea, valori respinse uneori până la negare de societatea în care trăim, indiferentă față de religie ca realitate empirică, însă deschisă spre sincretism. Observând cu atenție aceste urmări ale secularizării, iezu-

[302] Ilie Bădescu, *Noologia. Cunoașterea ordinii spirituale a lumii. Sistem de sociologie noologică*, Ed. Valahia, București, 2002, p, 290.

itul francez Paul Valadier spunea: „O societate pluralistă face posibile aceste adeziuni multidimensionale, unde fiecare își confecționează cocteilul său religios, o coajă de islam, un pic de iudaism, câteva firimituri de creștinism, un degețel de nirvana, iată, toate combinațiile sunt posibile, inclusiv pentru a fi cu adevărat ecumenic, adăugând și puțin marxism, sau o felie de păgânism pe măsură. Deschidere universală, hău universal. Înțelegem acum de ce acest tip de indiferență, el însuși inspirat din nihilism (nimic nu valorează mai mult decât altceva), se adâncește adesea într-un nihilism explicit"[303].

Atitudinea că toate religiile sunt la fel de bune și capabile să conducă o persoană spre o relație cu Dumnezeu, bazată pe valori morale, este una dintre manifestările *soft* ale indiferentismului religios. În forma sa extremă, el reprezintă o teorie potrivit căreia nu există o singură formă de credință religioasă, închinare sau comportament moral, această atitudine de autosuficiență mundană acutizându-se secular până la respingerea totală a valorilor religioase și a lui Dumnezeu. După unii autori, în societate pot fi identificate trei forme principale de ateism:

a) *un ateism al indiferenței*, care ține de complexitatea și de problemele existenței actuale, în care oamenii trăiesc epidermic, excitați pe diferite planuri și provocați să viețuiască superficial. Lumea în care trăiește artizanul acestui tip de ateism este o lume înțeleasă prin concepte antropocentriste, fiind valorizată prin standarde de producție și de consum;

b) *un ateism de maturitate*, specific conștiinței ce se pretinde matură, autosuficienței și aroganței;

c) *un ateism al agresivității*. Cel mai rar întâlnit, el este dublat de pasiune și de ideologie militantă, respectiv de o încercare de transformare a ideii de Dumnezeu-Absolut în cea a Omu-

[303] Paul Valadier, *L'Eglise en procès: catholicisme et société moderne*, Ed. Flammarion, Paris, 1989, p. 71. Vezi și Constantin Cucoș, *Educația religioasă* ..., p. 70.

lui-Istorie-Absolut, cu alte cuvinte, de autodivinizare a omului, care se delimitează total de Dumnezeu și caută să-L elimine[304].

Indiferentismul religios are consecințe și asupra comunității de credință, afectând relațiile intermediate de valorile religioase și sedimentate în timp. Omul recunoaște diferența între eu-l propriu și Dumnezeu, între identitatea naturală și cea supranaturală[305], dar nu le valorifică inclusiv. Relația cu lumea în care trăim și legătura cu Dumnezeu însuși, care a făcut posibilă această experiență existențială, ne aduce tot mai aproape de oameni și alimentează provocarea propriei noastre schimbări în bine, a propriei depășiri. Nu putem exista în afara acestei relații, nici nu ne putem exprima independent de oameni, dar ne putem bucura prin ea și crește în relația cu ceilalți, în Dumnezeu. Indiferentismul religios provoacă și un deficit de trăire comunională, deoarece „omul este o unicitate ca persoană și o comunitate de natură cu celelalte persoane. Dacă persoana care face prezența unui ipostas se are în vedere pe sine ca una care nu va putea niciodată să se regăsească printre ceilalți în așa fel încât să fie privită ca identitate perfectă, atunci natura, întotdeauna și în orice cadru al existenței, va arăta persoana una și aceeași, ca o esență multiipostatică. Acestea două creează legături care pot fi exprimate de fiecare dintre cei prinși în ele"[306].

Comunicarea cu ceilalți și a lor cu noi reprezintă un ajutor reciproc pe care ni-l putem da unii altora, iar comunicarea cu tot ceea ce ne înconjoară, ne poate intermedia o experiență personală foarte complexă. Putem să ne deschidem persoanelor care intră în dialog cu noi, transmițându-le o energie de viață, pe care o putem întări pentru noi relații, iar ei ne pot face cunos-

---

[304] Constantin Cucoș, *op. cit.*, p. 33-34.

[305] Mălina Voicu, *România religioasă*, Ed. Institutul European, Iași, 2007, p. 12-29.

[306] Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Craiova, 1995, pag. 44.

cute bogății ale persoanei, ce rafinează trăirea noastră. Părintele Stăniloae descria acest aspect în sensul că noi „ne comunicăm cu atât mai deplin unul altuia, cu cât simțim că ne comunicăm prin celălalt lui Dumnezeu. Întrucât mă comunic eu însumi ca persoană umană, comunicarea mea e mereu insuficientă; dar întrucât comunicarea mea se hrănește din comunicarea izvorului comunicant, deci personal, desăvârșit, infinit sub toate raporturile, eu mă pot comunica celuilalt mereu în mod pricinuitor de viață. În acest dialog pe care îl port cu celălalt și celălalt îl are și el cu mine, am posibilitatea de a-L cunoaște mai bine pe Dumnezeu sau tocmai Dumnezeu ni se face tot mai cunoscut prin comunicarea noastră, a unuia față de altul. În discuția mea cu altul, totdeauna vreau ceva mai mult, dar cu toate că nu voi putea să îl am cunoscut pentru mine întru totul, îmi dau seama că a-l avea pe el ca ultim partener de dialog mă limitez la propriu. Relația mea dialogică cu o persoană aduce în discuție o altă persoană, care nu îmi arată nici o limită, oricât timp i-aș acorda”[307].

Fără o prezență vitală și actuală în societate, Biserica riscă să nu se adreseze eficient membrilor comunităților de credință și nici să răspundă recuperator multiplelor provocări contemporane, vorbind mai mult rațiunii, într-un limbaj teologic, științific, tehnic, decât să vorbească inimilor oamenilor, într-un limbaj sapiențial-biblic, plin de căldură și mângâiere. Pentru ca prezentarea acestui mesaj să fie eficientă, ea trebuie să fie exprimată într-o limbă nouă, vie, o limbă care să reflecte forma culturală a societății noastre. Un alt mod de a aborda indiferența religioasă este cel al reabilitării valorilor fundamentale, pe care cultura secularizată le-a marginalizat sau chiar eliminat. E vorba de valori precum dragostea, dreptatea, curajul, sacrificiul, generozitatea, libertatea, filantropia etc. În fine, indiferența religioasă

[307] *Ibidem*, p. 45.

poate fi dezarticulată cu succes prin trezirea simțului minunii și al sfințeniei, care provoacă oamenii indiferenți să iasă din starea de autosuficiență și de superficialitate și să acorde din nou atenție mesajului lui Hristos și iubirii divine.

Din păcate, indiferența religioasă este cel mai vizibilă la nivelul parohiei. După revoluție, numărul celor care frecventau biserica a scăzut constant. În anul 2005, aproape 50% dintre români mergeau la biserică o dată pe lună sau mai rar, iar 33% dintre români mergeau de câteva ori pe lună/săptămânal. Strâns legată de mersul la biserică, următoarea activitate preferată de 47% dintre români era participarea la evenimente locale/sărbători cu iz național sau religios, în defavoarea mersului la cinematograf, teatru, operă etc[308]. Conform Barometrului de Consum Cultural pentru anul 2018, cifrele s-au schimbat: de la 50% români care mergeau lunar sau mai rar la biserică în anul 2005, procentul a scăzut la 22% în anul 2018[309]. Aproximativ aceleași persoane frecventează constant biserica, iar restul credincioșilor trăiesc relativ constant în indiferență religioasă și morală comună. De aici și lipsa de importanță în ceea ce privește valorile religioase, tocmai pentru că nu ating interesul imediat.

IV.3. Individualismul

Într-o societate aglomerată și extrem de dinamică, se înregistrează dispariția lentă, dar dureroasă, a manifestărilor de tip public și popular cu caracter religios, fenomen dublat de exigența unei privatizări a raportului cu Dumnezeu. Acesta se observă în condițiile originii configurației identitare moderne

[308] https://issuu.com/incfculturadata/docs/1_a_barometrul_de_consum_cultural_2 (22.05.2012).

[309] https://www.culturadata.ro/wp-content/uploads/2019/10/Barometrul-de-consum-cultural-2018-web.pdf (10.12.2019).

prin „practici devoționale trăite ca medicină, hobby, gesturi sporadice de pietate, religiozitate privată a propriei conștiințe, atitudini mai mult de misticism și acțiuni sporadice caritative de tip filantropic”[310].

Charles Taylor identifica, într-o lucrare de referință apărută în 1991, trei surse principale de îngrijorare în modernitate: individualismul, primatul rațiunii instrumentale și înstrăinarea de sfera politică, respectiv un dezinteres și o neîncredere generală în implicarea în problemele colective. Individualismul privește modul de a fi în care se observă o concentrare excesivă asupra sferei intime a vieții, în care particularul și idealurile de împlinire de sine, auto-suficiență și liberă alegere sunt semnificativ mai importante decât colectivul. Individualismul este văzut, în general, ca una dintre cele mai mari cuceriri ale civilizației moderne.

Omul modern s-a emancipat de sub influența Bisericii, a familiei și a altor instituții și se consideră autorizat să își regleze propriul comportament. Începând cu secolul XVIII, religia a fost înlocuită printr-un cult al sensibilității și al prieteniei, iar individul a fost astfel capabil să abordeze un nou mod de a privi omul, natura și societatea. S-a trecut astfel de la o cultură în care omul se considera pe sine ca parte integrantă dintr-o ordine ierarhică a universului, ce se reflecta în ierarhiile consacrate ale societății umane, la o cultură a libertății totale, în care realitatea s-a diluat într-o dezamăgire generală în raport cu fundamentul spiritual și material al existenței, cunoscut sub formă colectivă. Dacă libertatea este latura pozitivă a individualismului, latura negativă a lui este reprezentată de concentrarea pe „eu”, cu consecința închiderii existenței umane și a nașterii dezinteresului pentru ceilalți și pentru societate.

O imagine reprezentativă despre ce este individualismul ne oferă Profesorul Lazăr Vlăsceanu: „Individualismul mo-

[310] A. Bișoc, *op. cit.*, p. 16.

dern a adus cu sine eliberarea treptată și continuă a fiecăruia de structurile integratoare și de tradiție. Grupurile de status, corporațiile sau familiile și-au pierdut o mare parte dintre funcțiile de reproducere a culturii și a privilegiilor sociale. Individualitatea a devenit tot mai proeminentă și tot mai liberă față de constrângerile normelor și valorilor tradiționale. În locul căilor prestabilite ale vieții, s-au multiplicat alegerile și deciziile individuale libere. Fiind forțat să fie liber, individul ajunge să fie forțat să reflecteze asupra celor mai multe dintre acțiunile sale cotidiene. Iar odată cu acestea, insecuritatea și riscurile subiective asociate au instituit noua *stare existențială* de a fi *individual* ca individualitate"[311].

Postmodernitatea a erodat lent, dar sigur, deschiderea altruistă a omului față de ceilalți oameni și mai ales față de cei aflați în suferință. Individualismul îl rupe de interacțiunea personală, izolându-l dramatic în spatele ecranului calculatorului, și îi propune „o comunicare de tip virtual, impersonală, lipsită de profunzime, care face comodă retragerea în anonimat, fuga de responsabilitate, declinarea identității, obținerea de foloase necuvenite și, bineînțeles, argumentarea și apărarea împotriva celor ce pun la îndoială acest comportament și echilibrul iluzoriu pe care îl realizează"[312].

Această atitudine, între multiple ei consecințele, conduce, la nivel familial, de exemplu, la neîndeplinirea actului de supraveghere atentă și responsabilă a copiilor, cu rezultate grave în formarea personalității: performanțe școlare slabe, lipsa unei culturi generale și înlocuirea ei cu o pseudo-cultură de masă, având drept surse exclusive televizorul, calculatorul, internetul sau strada. La acestea se adaugă alienare mentală, însingurarea, dezvoltarea unei personalități introvertite și dezinteresate

[311] Lazăr Vlăsceanu, *Sociologie și Modernitate* ..., p. 96.
[312] Samuel Escobar, *The New Global Mission. The Gospel from Everywhere to Everyone,* InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 2003, p. 75.

social, iar, pe de altă parte, cultivarea unor anturaje nepotrivite și riscante, care pot deveni fermentul unor acțiuni cu caracter antisocial, dezvoltând uneori sentimente ostile față de instituții, dar și a unor comportamente deviante, ce sporește vulnerabilitatea familiei în societatea actuală și culminează adesea cu abandonul școlar[313].

Societatea românească postdecembristă se confruntă cu o explozie a individualismului, cu forme multiple de manifestare. Regimului comunist, caracterizat de numeroase limitări și privațiuni, îi corespunde acum o eliberare de restricții ideologice și un exercițiu continuu al unei libertăți totale. Acestei eliberări, însă, nu îi corespunde și o reorganizare a vieții interioare, o valorificare a cadrelor spirituale ale vieții, o reconstrucție interioară și o acumulare la nivel spiritual, deoarece liderii țării și-au asumat reconstrucția acesteia pe criterii independente de cele spirituale. „Criza societăților care au ieșit din complexul schemelor tipice pentru *orânduirea* comunistă este consecința nu atât a *dezagregării* acestor scheme (care, oricum, nu se mențineseră decât prin coerciție și teamă), cât una a blocării cadrelor spirituale, a dificultății *întoarcerii* la tradiții și învățături spirituale esențiale, în frunte cu învățăturile de credință”[314].

Tipul de individ specific modernității a conferit o valoare absolută condițiilor individuale de existență. Astăzi se afirmă tot mai mult ideea că unica valoare credibilă este aceea a autenticității opțiunilor. În plan politic, gândirea liberală susține o limitare a puterii statului și garantează neutralitatea în raport cu inițiativa privată de orice fel, ca o protecție a libertății a celuilalt și a exercitării drepturilor individuale. Pe această linie, omul auto-izolat de orizonturile consacrate de valorile comune, de ierarhiile tradiționale și de rolurile sociale, experimentează

[313] Sorin Emanuel Bugner, *Viața intimă a omului și provocările postmoderniste asupra acesteia,* Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2009, p. 284-288.
[314] Ilie Bădescu, *Noologia ...*, p. 278.

pierderea sensului în opțiunile lui cotidiene, deoarece orice afirmare reală a identității poate să aibă loc cu adevărat numai în interiorul complexului dialectic al relației și al recunoașterilor reciproce[315].

În ceea ce privește tema raportului dintre individ și grup, respectiv dintre individ și societate, observăm că ea se subsumează opoziției dintre schimbare socială și control, în raport cu influența socială. Grupurile și, în general, majoritățile, sunt determinate să își realizeze unele proiecte și să obțină/consolideze controlul, ele reprezentând instrumentul cel mai eficace pentru dinamica opiniilor, modificarea comportamentului și presiunea pentru integrarea indivizilor în vederea schimbării/adaptării. Pe de altă parte, minoritățile și grupurile marginale doresc schimbarea, în defavoarea ideii de legalitate și stabilitate, tocmai pentru a se legitima, a fi recunoscuți și a accede la putere și la statutul de majoritate. Într-o viziune specifică exercițiului de putere instrumentat de autorități și de majorității, în general „atitudinea care trebuie schimbată este cea a individului. Individul a fost mereu privit ca un deviant potențial, ca un posibil obstacol pentru locomoția de grup și ca un inadaptat dacă opunea rezistență exigențelor grupului. Nu vom putea vorbi de schimbare socială autentică decât atunci când vom fi inversat termenii, făcând din grup un ansamblu, din normele și atitudinile lui, ținta schimbării, iar din indivizi și minorități, sursa acestor schimbări"[316].

Individualismul persoanelor și al familiilor de azi constituie un obstacol greu de depășit pentru reînnoirea parohiei contemporane. Este vital ca măcar persoanele din perimetrul parohial să redeschidă porțile casei, să-și regăsească dialogal vecinul, să reînvie valorile întâlnirii și ale dialogului fratern, să

[315] Cf. Teofil Tia, *Descreștinarea – o „apocalipsă" a culturii*, Ed. Reîntegirea, Alba Iulia, 2009, p. 20.
[316] Serge Moscovici, *Influență socială ...*, p. 123.

participe la inegalabila sărbătoare de a fi împreună, să redescopere farmecul propriilor origini, întorcându-se să guste din nou din viața, din frumusețea și culoarea „satului pierdut". Cosmopolitismul și aglomerările urbane au distrus în parte culturile tradiționale și au dat naștere la o formă de colectivism uniformă și anonimă. Există parohii urbane compuse din mulți necunoscuți, fără identitate etnică și culturală. Adesea le lipsește ceea ce este esențial pentru orice comunitate: *comuniunea persoanelor*. Biserică înseamnă integrare, dialog și coeziune de persoane, care se întâlnesc, comunică, au un obiectiv, o agendă comună deoarece cred, speră și iubesc în numele lui Iisus Hristos. În cazul în care sunt doar o *mulțime de oameni,* formată din indivizi și grupuri anonime, motivată mai mult de interese de tip tradițional sau comercial, putem vorbi de entuziasm, ideologie, chiar fanatism sau psihoză, însă niciodată de *comunitate creștină funcțională.* Parohia este chemată să scoată lumea din propriile „case-bunker", să topească lanțurile individualismului și să-l conducă pe om la rădăcina ființei sale, în mod natural socială și în mod creștin comunitar-eclezială.

Modul de evoluție a raporturilor sociale în lumea contemporană pretinde creștinilor o implicare consistentă în social. De la creștinii activi se așteaptă o participare eficace în viața socială, imprimând asupra relațiilor o dimensiune profundă, umană, dialogică, bazată pe sinceritate și respect, pentru a cultiva relații umane și pentru a promova valorile consacrate. Din dimensiunea socială a omului rezultă că perfecționarea persoanei umane, evoluția ei și dezvoltarea societății sunt strâns legate. Pentru a face aceasta cu succes, creștinii ar trebui să depășească „schizofrenia dintre credință și viața cotidiană"[317]. Uneori, creștinii își asumă condiția doar nominal și trăiesc detașați de identitatea pe care o mărturisesc și care ar trebui să îi caracterizeze. Privatizarea experienței religioase este o trăsătură specifică postmo-

[317] *Ibidem*, p. 19.

dernității. Comunitatea parohială de credință rămâne totuși un spațiu în care creștinii își pot recreea continuu propria identitate, având posibilitatea să inspire realitatea politică, pentru a regăsi, în doctrina trăită și împărtășită de comunitate, alternativa la principiile și soluțiile publice uneori greșite sau la limita legii și pentru ameliorarea vieții umane.

Lumea modernă a fost dominată de un uriaș proiect umanist: realizarea pe pământ a unei împărății fericite, prin intermediul științei și a credinței în rațiune și în progresul infinit. „Omul l-a pus pe același plan pe *Dumnezeu-Creatorul* cu *omul artist-creator*. De aceea, gândirea creștină a avertizat neîncetat că, de când omul a încetat să se supună naturii și i-a devenit dominator, problema centrală a culturii a devenit puterea atinsă de om, sau, mai bine spus, capacitatea omului de a domina o astfel de putere"[318].

Treptat, în exercițiul individualismului, s-a ajuns, așa cum subliniam mai sus, la pierderea interesului pentru viața publică. Suveranitatea rațiunii în formularea normelor morale constituie contextul generării unei etici pur omenești, ca expresie a unor legi pe care omul și le dă lui însuși, în mod autonom. S-a ajuns, astfel, la o alianță nedeclarată, dar vizibilă între puterea politică și relativismul moral, ce a corupt cultura noastră și promovează individualismul. Ea afectează, prin pierderea conștiinței valorii și a originalității exigențelor evanghelice, reperele morale ale societății civile, viețile, familiile și instituțiile educaționale, medicale, politice, spirituale și corporatiste, revendicând legitimitatea culturală și socială. „Raționalitatea modernă se consideră omnipotentă și culminează în procesul de autoconstrucție într-un perfect imanentism, care coincide cu divinizarea sa"[319].

---

[318] Romano Guardini, *Sfârșitul modernității*, Ed. Humanitas, București, 2004, p. 102.
[319] Teofil Tia, *Descreștinarea* ..., p. 25.

IV.4. Mijloacele de comunicare socială

O nouă realitate în spațiul nostru o reprezintă diversificarea și multiplicarea mijloacelor de comunicare socială, cu efecte asupra persoanei și a parohiei contemporane. Datorită tehnologiei avansate, acestea s-au dezvoltat foarte mult atât în spațiu, cât și în timp, atât din punct de vedere cantitativ, cât și calitativ, încât nu mai există evenimente în lume care să nu fie transmise și trăite de toți consumatorii aproape în timp real. Asaltul continuu al acestor mesaje a diminuat capacitatea critică a omului, lăsându-se condus inconștient și format de mijloacele moderne. Comunicarea are o foarte mare influență asupra personalității, deoarece azi ne definim tot mai mult în funcție de calitatea, cantitatea și intensitatea interacțiunii cu ceilalți, iar comportamentul uman, înțeles ca un fenomen în care se îmbină trei dimensiuni (biologică, psihologică și socioculturală), reprezintă o construcție a persoanei în timpul și în urma interacțiunii cu ceilalți. „Interacțiunea atrage concomitent comunicare. În felul acesta, definirea unei situații nu este niciodată strict individuală. Pe de altă parte, nici individul nu este doar o oglindă a celorlalți, ci introduce note personale în orice evaluare și răspuns. Cu cât se comunică mai mult, cu atât cresc șansele de a se crea personalități puternice. Comunicarea este cheia individului spre societate și integrarea în aceasta"[320]. Paradoxal, însă, într-o eră a comunicării (impersonale), oamenii comunică tot mai puțin (personal).

Tehnicile de informare și de comunicare au intervenit din ce în ce mai mult în gestionarea timpului cotidian, tendința fiind tot mai proeminentă, cu atât mai mult cu cât oferta se diversifică exponențial. Ea influențează viața cotidiană a oamenilor

[320] Adela C. Fekete, Maria C. Fekete, *Repere pedagogice și psihologice în comunicarea interpersoanală*, Ed. Napoca Star, 2007, p. 37.

și propune un nou mod de gestionare a timpului, făcând posibilă suprapunerea în aceeași unitate de timp real a unor timpi sociali diferiți. Folosirea instrumentelor de comunicare în viața cotidiană presupune două aspecte problematice, care afectează nivelul, calitatea, precum și pe beneficiarii comunicării: gestionarea timpului și gestionarea vieții cotidiene. „Pe de o parte, gestionarea timpului cotidian se realizează practic întotdeauna într-un cadru comercial. Pe de altă parte, participând la gestionarea vieții cotidiene, comunicarea face loc unor noi modalități de control social; iar posibilitățile de inițiativă și de realizare de sine pe care le oferă sunt însoțite în paralel de o accentuare a supravegherii indivizilor în timp real sau decalat (acțiunile individuale lasă din ce în ce mai multe urme în fișierele informatice)"[321].

Până la jumătatea secolului trecut, locurile normale de formare culturală și de educație religioasă erau familia, parohia și școala – pentru cultura profană. Astăzi, însă, explozia masivă și de nestăvilit a mijloacelor de comunicare în masă, a revoluționat ideea de comunicare. Televizorul, radioul și ziarul, la început, dublate mai nou masiv de internet[322], au luat locul vechilor

[321] Bernard Miege, *Societatea cucerită de comunicare*, Ed. Polirom, Iași, 2000, p. 227.

[322] Potrivit unui studiu INS privind *Accesul populaţiei la tehnologia informaţiilor şi comunicaţiilor, în anul 2018,* 89,7% dintre persoanele cu vârste între 16-74 ani din țara noastră erau utilizatori curenţi de internet, dintre care 75,5% foloseau internetul cu frecvenţă zilnică sau aproape zilnică, iar 21,1% cu frecvenţă săptămânală. Rata de acces la internet la domiciliu a ajuns la 72,4%, ceea ce înseamnă că tot mai mulți oameni sunt alfabetizați digital și capabili să introducă noile tehnologii în activitățile lor cotidiene.

Potrivit studiului, 86% din populație utilizează internetul pe smartphone atât în mediul urban, cât și în cel rural, iar decalajul urban-rural a devenit aproape inexistent în contextul în care tehnologia și ofertele operatorilor de telefonie mobilă au devenit accesibile.

Principalele activități online ale utilizatorilor au fost: comunicarea pe rețelele de socializare (86%), corespondență prin e-mail (59.3%),

canale de formare și de educație, instalându-se cu forța în însăși inima oamenilor și a comunităților tradiționale familiale, civile și religioase. Mass-media a devenit *noua catedră* și *noul amvon*, în stare să influențeze persoană umană în modul ei de a acționa, în știința sa, în credința sa, în iubirea sa, în ființa sa, într-un cuvânt, în viața sa întreagă.

Dezvoltarea mass-mediei în ultimii 30 de ani și trecerea rapidă de la spațiul real la cel virtual constituie un element de referință pentru numeroase categorii de public. Realitatea vieții cotidiene conține tot mai multe scheme tipizante, în funcție de care îi percepem pe ceilalți și realitatea, învățătura Bisericii și sentimentul religios. Imaginea de sine, respectiv „identitatea personală rezultată din integrarea, coerența și compatibilitatea informațiilor, cunoștințelor și aprecierilor despre sine, care se manifestă prin atitudini și comportamente relativ constante"[323], are un rol important în consistența comunicării pe direcție verticală, cu divinitatea, și orizontală, cu oamenii și cu noi înșine. Fiecare om dispune de filtre și grile personale, de „sisteme evaluative operante, prin care decidem să ne expunem la unele informații, să le receptăm și să le atribuim semnificații, în funcție de anumite scheme de percepție, gândire și acțiune, ceea ce ne face unici și explică de ce nu vedem în același mod realitatea"[324].

Trăim într-o societate informațională. Legăturile pe care le creează mass-media cu alte sisteme publice și private evidențiază omniprezența ei în structuri și substructuri ale societății, dar și

---

căutarea de informații despre produse și servicii (58.6%), audiție muzicală (50.9%), cumpărăturile online (43.5%) și vizionarea pe internet a transmisiunilor TV (18,9%). – Vezi https://insse.ro/cms/sites/default/files/field/publicatii/accesul_populatiei_la_tehnologia_informatiei_si_comunicatiilor_romania_2018.pdf (10.12.2019).

[323] Marian Petcu, *Sociologia Mass Media*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2002, p. 97.

[324] *Ibidem.*

perspective diverse prin care poate fi prezentată și interpretată realitatea. Reacționând la contactul cu societatea contemporană, impersonală, definită de un puternic și imposibil de oprit proces de anonimizare și de multiplicarea a identităților, individul caută, pentru a intra în comunicare cu ceilalți, roluri de împrumut. Se face, cu alte cuvinte, el însuși „o societate în mic, o societate interioară, pentru a face față socialului. Pentru a-i întoarce spatele Celuilalt, omul contemporan preferă să devină el însuși altul, să mimeze, să maimuțărească alteritatea: s-o simuleze. Căci simulacrul este, poate, cuvântul-cheie al actualității noastre profunde. Un simulacru însă simulat”[325].

Rețelele sociale reprezintă un mijloc de comunicare *web-based*, foarte răspândit în societatea contemporană, definită, de anonimat și de multiplicare a identităților, care permit cetățenilor să interacționeze, să genereze și să împărtășească conținuturi folosind mediul online[326]. Ele fac parte din *social media*, alături de tehnologiile de blogging (WordPress, BuzzFeed, Huffingtonpost, Eating Asia, Tumblr etc), site-uri de video sharing și fotografii (YouTube, Dailymotion, MySpace, Vimeo, TV.com, Flickr, Pinterest etc) sau enciclopedia Wikipedia, deschisă tuturor spre utilizare și completare – o infrastructură accesibilă, care ajută userii să comunice și să publice conținuturi dintre cele mai diverse.

Reţelele sociale sunt definite ca un grup de indivizi interesaţi să se întâlnească și să dezvolte o formă de comunicare pe internet. Reţeaua socială reprezintă și o hartă a relaţiilor dintre cei care s-au înscris pe o platformă, ce indică modurile în care ei sunt conectaţi prin diverse grade de familiaritate socială,

[325] Bogdam Ghiu, *Evul Media sau Omul Terminal*, Ed. Ideea Design & Print, Cluj-Napoca, 2002, p. 98.

[326] Vezi *Strategia Națională privind Agenda Digitală pentru România 2020*, februarie 2015, https://www.comunicatii.gov.ro/agenda-digitala-pentru-romania-2020/ (20.10.2019).

pornind de la cunoştinţe întâmplătoare, la grupuri de interese, până la legături familiale puternice[327]. Indiferent de rețeaua de socializare, membrii rețelei au anumite puncte comune, fie că este vorba de schimb de informații, imagini, hooby-uri, religie, preferințe politice sau culturale, carieră, afaceri, promovare de produse sau evenimente etc. „Socializarea" se referă la citirea profilelor sau a paginilor utilizatorilor, „împrietenirea" virtuală cu aceștia, promovarea lor și a informațiilor de pe paginile personale prin „like-uri", începerea unei comunicări constante și crearea propriei rețele de prieteni. Reţelele sociale mijlocesc întâlnirea dintre „prieteni", oferind o mare diversitate de conținuturi pentru comunicare și ocazia de a învăța multe lucruri despre valorile și mentalitățile altor țări. Orice individ poate deveni membru al acestor rețele, indiferent de sex, vârstă, religie sau convingeri.

Rețelele sociale funcționează ca niște adevărați agenți al reconstrucției realității și tot mai mult ca instrumente de marketing economic. Sociologul american Mark Granovetter a extins utilizarea reţelelor sociale pentru a explica fenomene sociale din viaţa reală și conexiunea lor cu mediul economic[328]. În acest proces de reconstrucție a realității, comunicarea este mediată uman și tehnic, conținutul ei fiind însă unul epidermic, relativizant din punct de vedere valoric. El nu doar reflectă realitatea, ci creează „realitate", succesul ei constând tocmai în aparența de „naturală", orchestrată de persoane de cele mai multe ori anonime unele pentru altele, ascunse în spatele ecranului și a tastaturii. Conținutul tradiției, a reperelor istorice, a valorilor sociale sau a învățăturii Bisericii este gol de semnificație pentru noile generații, centrate pe prezent și pe viitor. În ceea ce

[327] Vezi Mircea Mitruțiu, Analiza rețelelor sociale, Timișoara, 2005, p. 1-6, în http://www.asecib.ase.ro/mps/Analiza_retelelor_sociale.pdf (22.10.2019).

[328] Mark Granovetter, *Society and Economy: Framework and Principles*. Cambridge MA, Harvard University Press, 2017.

privește *comunitatea* pe care o creează, rețelele sociale tind să recupereze o formă comunională, ce răspunde nevoilor sociale și psihologice ale membrilor, însă ea e departe de cea a comunității de credință și de iubire, care are un reper spațial, persoane fizice concrete, care comunică și se întâlnesc, realizând o comuniune unii cu alții și toți împreună cu Dumnezeu.

Soluția nu este nicidecum aceea de a lupta împotriva mijloacelor moderne de informare și de formare, care contribuie, cu bune și cu rele, la construirea propriei noastre realități. De dorit este, însă, un demers de profunzime, în vederea colaborării cu aceste mijloace și a prezenței în acest mediu, pentru o informare corectă, morală și demnă a tuturor oamenilor, construind astfel propria noastră imagine despre lumea care ne înconjoară și căreia i se poate da un sens în lumina Evangheliei.

Ca formă asociativă, parohia este legată de un teritoriu și, ca structură de relații între oameni, comunitatea parohială apare centrată pe viața în Hristos, demers care aduce identitate de sine, dar și o adaptare la dezvoltarea de ansamblu a societății. Instituțiile locale ale Bisericii – parohiile – au avut totdeauna și au și în prezent o anume întâietate practică față de cele centrale, ele vizând persoane și grupuri concrete și având de soluționat problemele spirituale ale oamenilor dintr-o localitate.

Înțeleasă ca sistem social complex, comunitatea parohială implică învățarea continuă și gestionarea propriilor evenimente publice, prin elaborarea unor proiecte „proactive”, ca și prin strategii formatoare, prin intermediul cărora membrii parohiei, din obiecte ale istoriei, să se transforme în subiecte ale ei, în persoane, care-și vor folosi energiile pentru a afirma un „personalism energetic”[329], pentru a putea gestiona situații și stări ordinare și particulare și a dezvolta strategii de activare a vocației și a darurilor lui Dumnezeu din ei. Un sistem eficient

[329] C. Rădulescu-Motru, *Personalism energetic și alte scrieri*, Ed. Eminescu, Bucureşti, 1984.

de management comunitar fizic și online, prin care să se identifice conținuturile spirituale, materiale, culturale și psihologice, va susține ideea construirii de scenarii care să conducă la un „optim comunitar parohial". Pentru aceasta, însă, este imperios necesar un lider spiritual de vocație, care să beneficieze de carismă. În același timp, se impune în mod peremptoriu formarea parohienilor prin asistență religioasă continuă și de calitate, dar și prin vizite pastorale, care să-i provoace pentru implicarea activă în viața parohiei.

Un astfel de demers, ca aplicare a unei „metodologii de fezabilitate comunitară" înseamnă, de fapt, o acțiune pe două planuri complementare: unul vizând rolul personalității, iar celălalt grupul social în totalitatea lui, adică membrii comunității parohiale. Pastorația viitoare va trebui să cuprindă *trăire, cunoaștere/informație* și *acțiune*. Fără o metodologie întemeiată pe principii de eficiență nu este posibilă clarificarea ierarhiilor de valori existente în spațiul social și virtual și nici nu se vor identifica motivele în baza cărora unii parohieni aderă sau resping activitatea curentă ori planurile de (re)animare a parohiei, iar problemele ei vor rămâne în continuare nesoluționate, acutizându-se în stări cu caracter de criză.

IV.5. Comunitatea rurală și reinventarea ruralului

Schimbarea socială s-a făcut simțită cu prisosință și în mediul rural, mai ales la nivelul formelor de producție și de consum, dar și a mentalităților. Față de schimbările din mediul urban, intensitatea și efectele ei sunt mai reduse. Desigur, orice societate este caracterizată de un proces de evoluție, de îmbunătățire a condițiilor de viață, de o rafinare a modului de înțelegere a lucrurile, bazată atât pe educație, cât și pe creștere din punct de vedere spiritual. Schimbarea în mediul rural este,

deci, un proces natural și are loc în anumite condiții de ordin social, economic, juridic și politic. După cum putem constata în societatea românească postdecembristă, cauzele acestei schimbări sunt de ordin socio-politic, legislativ, demografic, economic și cultural. Efectele ei privesc căderea regimului comunist și apariția democrației liberale: retrocedarea pământurilor deținute inițial de țărani, migrația la oraș a tineretului și îmbătrânirea sătenilor, oferta de produse industriale pe piața satului, renunțarea la producerea în gospodărie a anumitor produse necesare traiului, schimbarea condițiilor de locuit, efectul mass-media în spațiul rural. Ele reprezintă tot atâtea cauze și factori favorizanți ai schimbării, ce a avut loc și continuă să fie vizibilă la nivelul comunităților rurale[330].

Efectele acestui proces sunt și ele diverse, producând modificări și probleme satului nu doar legat de agricultură, așa cum prezintă mass-media, ci și la nivelul formei de proprietate, a structurii sociale a comunității rurale, a resurselor, a formelor de producție, a relației cu statul, a universului valorilor ancestrale, a condițiilor de trai și a creativității populare.

Schimbarea politică aduce modificări în percepția instituțiilor statului de drept, responsabil pentru aplicarea unor politici agrare realiste și eficiente, modificări în ceea ce privește implicarea civică, reprezentând de fapt neîncredere și deziluzie legată de prezent, pe fondul unei nostalgii față de trecut. Retrocedarea pământurilor în anul 1991 a produs, din punct de vedere al cultivării lui, o schimbare a felului de a munci, datorită inexistenței mașinilor necesare, a costurilor mari de cultivare a suprafețelor, a prestării lucrărilor agricole cu mașini închiriate și a deteriorării relațiilor interumane.

[330] Carmen Bulzan, *Schimbarea socială în colectivitățile rurale și efectele ei asupra mentalităților (o analiză de sociologie regională)*, în Petru Iluț, Laura Nistor, Traian Rotariu (Coord.), „România socială...”, p. 33-35.

Din punct de vedere economic, efectele schimbării în mediul rural în perioada de tranziție sunt desființarea C.A.P.-urilor, renunțarea treptată la producerea în gospodărie a anumitor produse necesare traiului, a cultivării tutunului și a plantațiilor de pomi fructiferi, refuzul muncii chiar pe propriul pământ, distrugerea ambientului prin tăierea agresivă a pădurilor, schimbarea condițiilor de locuit prin diversificare materialelor de construcție și a modernizării locuințelor, dificultatea de a mai comercializa produse la concurență cu cele importate, puține investiții în infrastructură și în amenajarea drumurilor, dar și lipsa abordărilor legate de economia socială[331], ca factor generator de antreprenoriat social, incluziune, solidaritate, competitivitate și dezvoltare socială etc. Plecarea oamenilor la muncă în străinătate, de multe ori singura posibilitate de a-și salva familia de la sărăcie, a slăbit coeziunea satului și a afectat ritmul muncii, a văduvit satul de fermentul natural al competiției și a generat apatie.

Dinamica factorului demografic în mediul rural influențează negativ acest spațiu prin faptul că tinerii se îndreaptă spre oraș, unde au mai multe posibilități de continuare a studiilor și de realizare profesională, adulții îmbătrânesc, iar interesul pentru meseriile tradiționale scade.

Sub raport cultural, declinul satului poate fi lecturat în principal la nivelul școlii. Închiderea unor școli prin comasarea unităților școlare, a generat navetismul școlar, ce a provocat apoi un efort mai mare din partea părinților și o dorință de a urma o școală mai bună, dar și, în alte cazuri, neputința de a face acest lucru, fapt ce a condus la neșcolarizare și la abandon școlar. Învățământul rural s-a confruntat cu probleme specifice mereu şi necesită în continuare soluții specifice. Începutul a fost făcut prin elaborarea *Strategiei de relansare a educației în mediul*

[331] Maria Larionescu, *Economia socială și cooperația în România*. O perspectivă socio-istorică comparată. Ed. Polirom, Iași, 2013, p. 19-20.

rural, aprobată în anul 2001, însă măsurile incluse în această strategie, precum şi în programele pentru învăţământul rural, necesită un volum mare de investiţii şi o serie de soluţii integrate, care vizează resursele materiale şi umane, dar și calitatea şi conţinutul învăţământului.

Conform datelor studiului „Bunăstarea copilului din mediul rural" realizat de World Vision România la fiecare doi ani în comunitățile vulnerabile în care organizația este prezentă, situația copiilor nu depășește pragul de risc de sărăcie și excluziune socială. Cercetarea, care a urmărit principalii indicatori privind bunăstarea copilului (starea de sănătate, educația, participarea în comunitate și protecția copilului), arată în ediția din anul 2016 că polarizarea societății se accentuează, cu un număr semnificativ de copii care nu au nicio șansă să intre în competiția pentru „oportunități egale de dezvoltare". Rezultate școlare slabe, abandon școlar, nutriție inadecvată și riscuri de sănătate sunt câteva dintre problemele majore cu care se confruntă copiii din mediul rural de foarte mult timp. Prin urmare, conform studiului, 1 copil din 10 merge la culcare flămând, 7 din 10 copii cu vârste între 12 și 18 ani muncesc în gospodăriile proprii, iar 4% dintre copii muncesc și în alte gospodării din sat, 30% dintre copiii cu vârste între 7 și 12 ani prezintă dificultăți de înțelegere a unui text simplu, 2,27% dintre copiii din mediul rural sunt anual retraşi sau renunţă la şcoală, durata medie de deplasare a copiilor din mediu rural până la şcoală sau grădiniţă este de 30 de minute, iar o şcoală din cinci nu are toaletă cu apă curentă[332].

Aceeași asociație a propus în luna septembrie 2019 **cinci soluții** pentru a reduce decalajul rural-urban și pentru a rezolva problemele cu care școlile din mediul rural se confruntă, soluții integrate, de altfel, în noul program al Fundației, „Vreau o școală ca la țară":

---

[332] https://worldvision.ro/2017/04/01/world-vision-romania-lanseaza-raportul-bunastarea-copilului-din-mediul-rural-2016/ (15.09.2019).

1. Înființarea, extinderea și susținerea financiară a programelor „Școală după Școală" la nivel național, cu scopul de a crește prezența școlară și a reduce analfabetismul funcțional.

2. Programe de formare constantă a profesorilor și atragerea unor cadre competente în școlile din mediul rural, care să conducă la îmbunătățirea calității educației și la accesul echitabil la educație pentru copiii aflați în situații de risc.

3. Programe de educație parentală, care să aibă ca rezultat părinți ce înțeleg importanța educației pentru viitorul copilului.

4. Digitalizarea școlilor, cu scopul de a face educația mai atractivă, adaptată vremurilor actuale, atât pentru elevi, cât și pentru profesori.

5. Infrastructură școlară adecvată zilelor noastre și nevoilor copilului[333].

Așa cum observau câțiva analiști contemporani ai fenomenului, „școala a fost și ea expusă unor efecte atât de tragice în esența lor, încât astăzi asistăm la o adevărată scufundare în analfabetism a satelor românești. Mâine nu vor mai fi doctori, profesori, avocați, ingineri, proveniți din rândurile umilite și tot mai împovărate ale copiilor de țărani. Țăranul tânăr este deja livrat unei îmbătrâniri premature și unei pauperități care-i aduce o timpurie istovire a puterilor de viață. Oboseala și boala sunt, astăzi, umbra cernită a țăranului român"[334]. Pe de altă parte, invazia mass-media în viața satului a condus la diminuarea creativității, a manifestărilor culturale populare și a valorificării tradițiilor folclorice originale. Hora satului nu mai are loc în zile de sărbătoare, iar straiele populare sunt o raritate[335].

---

[333]https://worldvision.ro/2019/09/09/5-solutii-pentru-salvarea-sistemului-de-invatamant-in-mediul-rural/ (10.10.2019).

[334] Ilie Bădescu, Gheorghe Șișeștean, Dorel Abraham, Claudia Buruiană, *Țăranii și noua Europă* ..., p. 16.

[335] Vezi radiografia sensibilă a acestei drame la Carmen Bulzan, *op. cit*., p. 34-37.

Impactul major asupra mediului rural îl reprezintă însă în perioada de tranziție „șocul întâlnirii cu banul ca putere atotcuprinzătoare”[336]. După revoluția din 1989, țăranii au trăit amețitoarea satisfacție a restituirii proprietăților. Șocul a fost dublat de unul negativ, generat de explozia prețurilor și de inflație. „Corolarul acestei întâlniri șocante cu noua putere a banului a fost transformarea acestuia în unic bun de potențial simbolic. În lumea tranziției, nu doar totul se vinde (cumpără), nu doar totul se măsoară în bani – *totul este bani*. Or, cum săteanul actual continuă să nu aibă bani (și să nu poată „face bani”) – confuzia sa onto-socială pare să fie maximizată. Neavând bani sau având foarte puțini bani, sinea sa este, potrivit noilor criterii antropice, diminuată, dacă nu cumva chiar desființată”[337].

Reprezentările schimbării sociale în mentalitatea actorilor sociali de la sate după anul 1989, se circumscriu următoarelor direcții, definite de Florența Stăvărache:

a. O nostalgie după anii socialismului înfloritor, în care economia agrară funcționa mai organizat și unitar, datorită existenței unui parc de mașini și utilaje agricole dotat corespunzător;

b. Restituirea proprietății prin legea nr. 18/1991 reprezintă o greutate nu tocmai ușor de gestionat, care mai mult i-a afectat datorită fărâmițării terenului agricol și absenței unor resurse financiare excedentare, necesare achiziționării de utilaje, decât să marcheze trecerea spre economia de piață. Din acest motiv, proprietarii de terenuri înregistrează din punct de vedere economic costuri de producție mai mari decât profitul, în cazul lipsei utilajelor;

---

[336] Eugen Chiran, *Ethosul rural – un studiu al mentalităților rurale actuale*, în Ilie, Bădescu, Ozana Cucu Oancea, Gheorghe Șișeșten (Coord.) „Tratat de sociologie rurală”, Ed. Mica Valahie, București, 2009, p. 309.

[337] Carmen Bulzan, *op. cit.*, p. 37.

c. Structurile asociative sunt respinse, fiind asimilate mental cu fostele structuri colectiviste din timpul comunismului;

d. Dezvoltarea este percepută ca necesară, iar actorii sociali au o atitudine critică față de blocajele acesteia;

e. Imaginea integrării europene surprinde necesitatea comasărilor de teren agricol pentru desfășurarea unei economii viabile, apariția antreprenorilor agricoli, dar și migrația în străinătate, care este văzută ca un factor de prosperitate în mediul rural.[338]

Acestor schimbări de ordin exterior, care afectează satul ca „suprasistem omenesc de existență, ca mod complex de organizare a folosințelor și ca sistem de organizare multinivelară și multidimensională a existenței individuale și colective”[339], le corespund însă și o serie de modificări la nivelul mentalităților, a raporturilor interumane, a omului și a rostului lui în colectivitatea în care trăiește, a deschiderii spre *lumea comunității* și a valorilor ei. Satul românesc este condiționat nu doar de cadrul geografic, politic, cultural, economic dar și de cel psiho-social, dimensiunea fizică fiind completată de structura interioară, de resorturile interioare ale oamenilor care alcătuiesc comunitatea rurală și de relațiile sociale. „Modalitatea de actualizare a complexelor sufletești depinde, în foarte mare măsură, de condiționările sociale și economice, dar și de colectivitatea ca atare”[340]. Viața morală a satului este răsturnată din cauza debusolării, a lipsei de încredere în ceea ce se întâmplă, a greutăților vieții și a sărăciei; televiziunea îi prezintă o lume străină și plină

[338] Florența Stăvărache, *Reprezentări ale schimbării sociale în mentalitatea ruralilor*, în Petru Iluț, Laura Nistor, Traian Rotariu (Coord.), „România socială…”, p. 55.

[339] Ilie Bădescu, *Satul ca sistem de coordonare a folosințelor și echilibrul lumii*, în Ilie Bădescu, Ozana Cucu Oancea, Gheorghe Șișeșten (Coord.) „Tratat de sociologie rurală”, Ed. Mica Valahie, București, 2009, p. 333.

[340] Veronica Dumitrașcu, *op. cit.,* p. 259.

de violență, care, având în vedere că „ruralul e incontestabil mai emotiv decât urbanul”[341], l-au pus pe țăranul român în fața unor realități spirituale noi, ce-i afectează „actualitatea sufletească”.

Constantin Rădulescu-Motru sublinia că „însușirile sufletești ale unei populații sunt condiționate de trei factori principali: fondul biologic ereditar al populației, mediul geografic și caracterele instituționale dobândite de populație în timpul evoluției sale istorice”[342]. Fondul ereditar se referă la dispozițiile organice cu care oamenii vin în această lume; mediul geografic reprezintă totalitatea formelor de reacții în sufletul populației, cum ar fi: pământul, clima, fauna, flora, granițele etc; caracterele instituționale cuprind manifestările de natură spirituală. Actualitatea sufletească a unei populații, spunea același gânditor, este condiționată de către toți cei trei factori, însă de o importanță covârșitoare este spiritualitatea unui popor, care influențează manifestările de ordin social, biologic, economic și cultural[343].

Modelele civilizatorii moderne, fenomenul modei, dinamica tehnologiilor, raportarea comportamentală la mediul urban, relația asimetrică și inegală cu orașul – sunt tot atâtea realități exterioare și vulnerabilități ale satului care provoacă sineitatea omului de la țară și gospodăria sa, el alcătuind împreună cu familia, pământul, biserica, mediul natural, averea și gospodăria sa o „totalitate antropică”[344]. Țăranul a fost afectat interior de o serie de fragilități, de compromisuri, de neîncredere sporită în valorile și instituțiile tradiționale, de cedări tăcute și de neputințe sistemice, de un asediu al modernității, ce a găsit în lumea satului o piață virgină, bună de exploatat, de o așa numită „oboseală socio-antropică, care nu poate avea

[341] Gheorghe Emanuel Marica, apud *ibidem*, p. 260.
[342] Constantin Rădulescu - Motru, *Psihologia poporului român*, Ed. Albatros, București, 1999, p. 11.
[343] *Ibidem*, p. 12.
[344] Veronica Dumitrașcu, *op. cit.* , p. 310.

alt efect cumulativ decât un soi de renunțare la identitate"[345] și de o slăbire a încrederii în modelele culturale rurale, care, odată, îl reprezentau și îl animau. Deficitul sineității țăranului are efecte asupra sociabilității, comunității și a vecinătății. La sat, lumea se cunoaște îndeaproape, oamenii sunt vecini unii cu alții, se raportează unii la alții și toți sunt în centrul atenției. Orice realizare sau faliment personal afectează întreaga comunitate, ecoul faptelor influențând pozitiv sau negativ echilibrul întregii comunități.

Satul de azi nu mai este văzut ca un spațiu de poveste, păstrător al tradițiilor seculare și al credinței milenare, spațiu de trăire autentică, de integralitate morală, de puritate nealterată și de frumusețe inefabilă. Declinul său a început odată cu destructurarea proprietății prin colectivizare și mai ales cu exodul rural. Deschiderea granițelor fizice și simbolice ale țării, confruntarea cu problemele tranziției, distincția dintre sat și orașul care își impune dominația modelului său, dar și eșecul social al urbanizării au provocat apariția unui nou tip de rural, *o reinventare a ruralului.* „Este vorba de un rural de o altă factură decât satul tradițional al micii proprietăți țărănești. Este un rural *deșțărănizat,* recuperat în dimensiunea sa socializatoare"[346].

Această influență este vizibilă și la nivelul temerilor actorului social de la sat, la nivelul motivelor lui de îngrijorare, ce joacă un rol important în modelarea stării de spirit a ruralului. După cum vom sublinia mai jos, citând concluziile unui interesant studiu pe această temă[347], în mediul *rural* postde-

---

[345] *Ibidem*, p. 311.

[346] Gheorghe Șișteșean, *Criza lumii țărănești și inventarea neo-ruralității. Câteva observații privind evoluția rurarului francez*, în Ilie Bădescu, Ozana Cucu Oancea, Gheorghe Șișeșten (Coord.) „Tratat de sociologie rurală", Ed. Mica Valahie, București, 2009, p. 388.

[347] Ozana Cucu Oancea, *Satul și temerile sale*, în Petru Iluț, Laura Nistor,

cembrist *prețurile* și *viitorul copiilor* constituie cele mai stabile temeri ale sătenilor. *Teama de șomaj și teama de criminalitate* prezintă o evoluție lină, descendentă, iar *tulburările sociale și instaurarea unei dictaturi* ocupă cu precădere ultimele două locuri în ierarhia temerilor sătenilor. *Teama de război* și *teama de boală,* la nivelul întregii țări, prezintă cea mai mare dinamică, ocupând alternativ locurile 2 și 3. În prezent, *teama de boală* pare să se facă simțită tot mai mult în mediul rural. O stare de spirit guvernată de pesimism, de teama de boală, de teama de prețuri și de grija pentru viitorul copiilor, este efectul sărăciei și a lipsei de perspectivă caracteristică satului românesc din prezent și produce, cum spuneam, îngrijorare și insatisfacție față de viață.

Deși „totul se leagă de fluxul și refluxul rural"[348], țăranul român nu a fost informat despre ceea ce înseamnă democrație și economie de piață. În societatea românească, de fapt, s-a făcut o confuzie nefericită prin înțelegerea că democrația și schimbarea înseamnă în mod necesar (doar) bunăstare, pe când aceasta este un cumul de factori. Democrația asigură libertatea, iar economia de piață asigură bunăstarea oamenilor, în condițiile funcționării unor reguli civice, legislative, economice și financiare. „Democrația ne face liberi, dar nu neapărat bogați"[349]. Manipularea țăranilor în campaniile electorale și întârzierea aplicării unor politici agricole a generat o serie de efecte nedorite, printre care cel mai important pare a fi sentimentul că au fost înșelați și făcuți părtași la propria nenorocire.

Concluzia este dureroasă: „țăranii nu mai sunt cei care au fost și nu sunt nici cei care vor să fie. Nu ei s-au schimbat, ci

---

Traian Rotariu (Coord.), „România socială...", p. 87.

[348] Ilie Bădescu, Gheorghe Șișeștean, Dorel Abraham, Claudia Buruiană, *Țăranii și noua Europă* ... p. 8.

[349] Carmen Bulzan, *Schimbarea socială în colectivitățile rurale ...*, p. 42.

condițiile i-au schimbat. E vorba de o schimbare și nu de o devenire, de un regres social și nu de un progres spiritual. Lumile în care se trăiește și se speră sunt paralele. O lume a realității, în care nu se regăsesc și o lume a visului la care nu se renunță. Împroprietăriții prin pământ, sunt dezrădăcinații sorții, căci nu în pământ le erau rădăcinile, ci într-o lume a valorilor morale în care au crezut odată. Reparațiile sunt tardive. Lumea satului moare o dată cu cei care i-au dat viață. Ea însă așteaptă să fie descoperită. Să i se dea viață de către cei care o înțeleg nu doar din cărți, din studii, ci din viață”[350].

IV.6. Revitalizare religioasă. De la credință la practică religioasă

Procesul principal care însoțește modernizarea este urbanizarea, formarea aglomerărilor urbane, în care migrează oameni din cele mai diferite părți ale țării în căutarea unui loc de muncă și a unui trai mai bun. Acest proces este accentuat în perioada de tranziție, cu consecințe reale asupra comportamentelor religioase. Paradoxal, creșterii valorilor seculare le corespunde și o creștere a religiozității. Vom prezenta pe scurt aceste consecințe, în măsura în care, pentru perioada postdecembristă pe care o avem în vedere, ele au efecte asupra comunității de credință la nivel rural și urban.

În prezentare ne vom folosi, în principal, de mai multe cercetări realizate de către Dumitru Sandu, Constantin Cuciuc, Mălina Voicu, Cosima Rughiniș și de Pew Research Centre[351],

[350] *Ibidem*, p. 43.

[351] Dumitru Sandu, *Spațiul social al tranziției*, Ed. Polirom, 1999; Mălina Voicu, *România religioasă*, Ed. Institutul European, Iași, 2007; Constantin Cuciuc, *Religiozitatea populației din România la începutul mileniului 3*, Ed. Gnosis, București, 2005; Mălina Voicu, *Valori și comportamente religioase în spațiul urban românesc: o abordare longitudinală* și Cosima Rughiniș,

vizând atât diferențele din mediul rural și cel urban din România în perioada de început a tranziției (1993-2005), cât și studierea evoluției în timp a indicatorilor religiozității populației urbane, cu analiza evoluției afilierii, a practicii și a indicatorilor de credință religioasă la populația urbană și rurală în comunitățile de credință din România până la sfârșitul anului 2018.

Din punct de vedere social, caracteristicile atitudinale specifice tranziției au fost următoarele: cei atașați de schimbările în societate au preferat o viață activă, dinamică, în care trebuiau învinse încercările și problemele care vin odată cu ele. Pe de altă parte, cei ce nu au fost de acord cu schimbarea, au optat pentru o viață mai puțin provocatoare, în care să nu fie nevoiți să depună eforturi mari. Teama de schimbare a fost corelată cu un stil de viață bazat pe stimă, pe minim de efort și în acord cu valorile tradiționale ale societății. La celălalt pol se afla stilul de viață al omului activ, care vrea să trăiască într-o lume deschisă schimbărilor. „Retragerea" în familie, vizibilă în acea perioadă, a presupus nu doar aprecierea ei, ci și valorizarea ei, în opoziție cu restul societății. Familia, ca și Biserica, era principial opusă societății în calitate de mediu ordonat, ce se opune unui mediu haotic, și ca mediu moral, ce se opune unui vid moral[352].

Populația urbană este, în general, mai educată și ocupată în industrie și servicii, având o disponibilitate accentuată pentru o perspectivă mai puțin religioasă asupra lumii. Acest subcapitol își propune să analizeze orientarea religioasă a populației urbane din România în contrast cu nivelul de religiozitate al populației din mediul rural în perioada pe care o putem considera

---

Religiozitate și scepticism religios în vol. Dumitru Sandu (Coord.) „Viața socială în România urbană", Ed. Polirom, 2006; https://www.pewresearch.org/interactives/how-religious-is-your-country/, https://www.pewforum.org/2018/10/29/eastern-and-western-europeans-differ-on-importance-of-religion-views-of-minorities-and-key-social-issues/ (05.07.2019).

[352] Vezi Maria Voinea, *Familia contemporană* ..., p. 210-211.

de maximă relevanță pentru tranziția românească: 1993-2005, urmărind două din cele cinci dimensiuni clasice ale *implicării religioase*: credința religioasă, practica religioasă, experiența religioasă, cunoașterea religioasă și implicațiile religiozității asupra vieții cotidiene a individului[353].

Analiza noastră are în vedere descrierea variației valorilor și comportamentelor religioase între anii 1993-2005, o perioadă intens și atent cercetată, comparativ în mediul rural și în cel urban. Ea vizează identificarea factorilor care determină un nivel crescut de *credință* și *practică religioasă*. Datele referitoare la afilierea religioasă ne indică două tendințe clare:

1) În această perioadă, diferențele dintre mediul urban și cel rural, în ceea ce privește numărul persoanelor care se declarau ca neafiliate religios erau semnificativ diferite, 8% dintre persoanele din mediul urban declarând că nu aparțin nici unei religii.

2) Atât în orașe, cât și la sate, ponderea celor care se declarau ca neaparținând nici unei religii a scăzut semnificativ, însă pentru orașe scăderea a fost mai puternică. Dacă pentru mediul rural, neafilierea scade de la 3% la 0,40%, pentru oraș ponderea ateilor variază de la 8% la 0,6%, marcând o scădere de 7,40%. Valoarea de 0,60% a neafilierii în mediul urban în 2005 este susținută și de datele cercetării „România Urbană". Practic, la 15 ani de la schimbarea socială începută în 1990, urbanul și ruralul încep să semene în ceea ce privește identificarea cu o anumită religie. Scăderea neafilierii religioase luată separat nu marchează revitalizarea religioasă a mediului urban românesc, însă indică o tendință.

Indicatorii practicii religioase marchează atât diferențele dintre mediul urban și cel rural, cât și creșterea spectaculoasă a comportamentelor de tip religios după 1990. În ceea ce privește

[353] Rodney Stark și Charles Glock, *American Piety, The nature of Religious Commitment,* University of California press, apud. Mălina Voicu, „Valori și comportamente religioase...", p. 108.

practica în spațiul public, aceasta cunoaște o creștere semnificativă atât la orașe, cât și la sate, saltul semnificativ fiind făcut în perioada 1993 și 1997. Nivelul de practică religioasă se menține pe toată perioada analizată mai ridicată în mediul rural, confirmând faptul că mediul rezidențial exercită o anumită influență asupra comportamentului religios în spațiul public. Deși crește după 1993, frecventarea bisericii în mediul urban se menține totuși la valori mai moderate, în jur de 40% dintre orășeni declarând că merg la biserică cel puțin o dată pe lună. După o creștere semnificativă între 1993 și 1997, practica religioasă în spațiul public înregistrează un platou în orașele României. Între anii 2000 – 2005 aproape 47% dintre orășeni au declarat că merg la biserică cel puțin o dată pe lună. În ceea ce privește mediul rural, mai bine de jumătate dintre respondenți afirmau că frecventează biserica, acest procent menținându-se constant între 1999 și 2005.

Datele referitoare la practica religiei în spațiul privat, respectiv rugăciunea și meditația, indică o imagine puțin diferită. Majoritatea covârșitoare a românilor, atât din mediul rural, cât și din mediul urban, se roagă frecvent. Și comportamentul religios privat a înregistrat o creștere între 1993 și 2005, diferențele dintre sat și oraș ștergându-se practic, ele situându-se în limita marjei de eroare în 2005. Astfel, în mediul urban populația se ruga sau medita în proporție de 85% în 1993, 91% în 1999 și 95% în 2005. În mediul rural, procentele nu sunt foarte diferite: 89% în 1993, 97% în 1999 și 97% în anul 2005. Distanța dintre practica în spațiul public și cea în spațiul privat se explică prin faptul că frecventarea lunară a bisericii presupune la oraș niște costuri, legate în primul rând de timp și de distanță. Populația urbană este mai puțin dispusă să suporte aceste costuri. În plus, la oraș, controlul parohiei asupra practicii religioase este aproape inexistent, în timp ce la sat, biserica poate constitui și un punct

de întâlnire, mai ales pentru persoanele (din generațiile) mai vârstnice[354].

În anul 1993 orășenii acordau în proporție de 36% mai puțină importanță religiei în viața lor decât cei din mediul rural. În 1999 procentul a crescut la 48%, ca în 2005 el să ajungă la 86%. La sat, procentele legate de importanța religiei în viața personală sunt semnificativ diferite: 67% în 1993, 68% în 1999 și 86% în 2005. De asemenea, diferența dintre importanța acordată lui Dumnezeu la sat și oraș era statistic semnificativă. Importanța acordată religiei și lui Dumnezeu se află la cote înalte în ambele medii, înregistrându-se, față de rural, o religiozitate mai scăzută, totuși, în mediul urban. Se constată totodată și o revitalizare religioasă în ansamblul populației României în anii tranziției. Tranziția a generat insecuritate existențială și acest fapt și-a pus amprenta pe orientarea populației către religie.

Un indicator al comportamentului religios pentru perioada de interes pentru noi este rugăciunea. La întrebarea „cât de des vă rugați lui Dumnezeu în afara serviciilor religioase?”, ce ne poate oferi informații legate de religiozitatea oamenilor, măsurată nu prin indicatori de credință, ci prin frecvența rugăciunilor, am găsit niște răspunsuri relevante pentru domeniul nostru de interes. În ceea ce privește educația, aproximativ 55 % dintre cei cu studii liceale și cei cu studii universitare declară că se roagă zilnic, însă aproximativ 70% dintre cei cu educație gimnazială sau mai puțin fac acest lucru. În mod similar, 75% dintre cei de peste 65 de ani se roagă zilnic, 65,90% dintre cei cuprinși între 41 și 60 de ani, dar numai 52,60 % dintre cei sub 40 de ani. Pe sexe, situația se prezintă astfel: 90% dintre femei se roagă zi de zi, în comparație cu 52,60% dintre bărbați. 13,40% dintre bărbați și 6 % dintre femei au declarat că se roagă mai rar, de câteva ori pe an sau niciodată, fapt care indică o relevanță

[354] Mălina Voicu, *Valori și comportamente religioase* ..., p. 114.

foarte scăzută a religiei pentru viața lor cotidiană[355]. În general, putem spune că 63% din populație se ruga zilnic în perioada de maximă relevanță a tranziției, 13,60% săptămânal, 9,9% lunar și 13,50% de câteva ori pe an[356].

Educația și religiozitatea oamenilor influențează cercul lor de prieteni în ceea ce privește religiozitatea declarată. Dintre cei cu studii superioare, aproximativ 45% au prieteni care nu cred în Dumnezeu, față de 37% dintre cei cu studii gimnaziale. Dintre cei care se roagă lui Dumnezeu rar sau deloc, 55% au prieteni ce nu cred în Dumnezeu, față de 36% dintre cei care se roagă zilnic. Familiaritatea cu persoane sceptice religios este asociată cu o mai mare toleranță față de acestea[357].

La nivelul comunităților de credință, practica religioasă reprezintă expresia unor valori internalizate, a unei credințe de tip religios, cu efect asupra comportamentului specific. Frecventarea bisericii este, în primul rând, expresia unei credințe active, ceilalți factori (status, vârsta, sex, venit, mediu rezidențial și nivel de educație) favorizând sau nu manifestarea externă a acesteia. Conform rezultatelor analizei de regresie din cercetarea mai sus citată, vârsta și genul persoanei influențează practica religioasă. O credință religioasă se transpune în practică dacă persoana respectivă e femeie și cu atât mai mult cu cât aceasta este mai în vârstă. Sexul feminin și gradul de tradiționalism exercită cea mai puternică influență asupra credinței religioase în 2005, comparativ cu 1993. Alături de acești factori, socializarea religioasă, vârsta și venitul au un impact semnificativ asupra religiozității individuale. Practic, cei mai religioși români sunt cei cu un nivel crescut de tradiționalism, preponderent

[355] Cosima Rughiniș, *op. cit.*, p. 128.
[356] *Ibidem*, p. 132.
[357] *Ibidem*, p. 129.

femei, vârstnice, socializate într-un mediu religios și cu venituri scăzute[358].

Efectul socializării religioase este unul foarte puternic, însă acesta e prezent numai în modelul pentru datele din 1999, predictorul lipsind pentru anul 2005. De asemenea, educația are un efect puternic asupra practicii religioase, însă numai pentru modelul din 2005, probabilitatea frecventării bisericii fiind cu atât mai scăzută cu cât nivelul de educație al persoanei este mai crescut. Trebuie menționat faptul că mediul rezidențial nu influența practica în spațiul public. Practic, după 15 ani de la ridicarea restricțiilor impuse credinței și practicii religioase, precum și după o perioadă de transformări sociale majore, putem constata că distanța dintre sat și oraș în ceea ce privește religiozitatea începea să scadă[359].

O explorare a relevanței pe care o are religia în viața cotidiană a persoanelor din mediul urban și rural ne arată așadar faptul că distanța dintre cele două medii a început să se reducă. Paradoxal, nu satul este cel care se îndepărta de religie, ci orașul se apropia tot mai mult de religie, spațiul urban românesc devenind din ce în ce mai religios[360]. Între 1993 și 2005 a avut loc o creșterea a practicii și credinței religioase atât la sat, cât și la oraș, distanța dintre cele două spații reducându-se vizibil. Rămâneau totuși, pe lângă cei 2% autodeclarați sceptici și care nu credeau în Dumnezeu, încă aproximativ 12% pentru care religia era mai degrabă irelevantă. Era vorba, în general, de persoane tinere, mai educate și cel mai adesea de sex masculin[361]. Lipsa credinței în Dumnezeu era percepută, în general, ca fiind stigmatizantă.

[358] Mălina Voicu, *op. cit.*, p. 116.
[359] *Ibidem*, p. 117.
[360] *Ibidem.*
[361] Cosima Rughiniș, *op. cit.*,p. 130.

Datele anchetei Cosimei Rughiniș legate de *religiozitate și scepticism religios,* indică faptul că presiunile opiniei publice asupra persoanelor care nu cred în Dumnezeu se manifestă variabil, în funcție de rolul social al persoanei respective. Astfel, scepticismul religios este cel mai ușor tolerat în cazul vecinilor și cel mai puțin în cazul persoanelor apropiate. Pe de altă parte, este totuși interesant de observat că aproximativ 30 % din populația urbană a României ar fi deranjată să afle că un profesor al copilului propriu nu crede în Dumnezeu, iar un sfert ar fi deranjată de un coleg care nu crede în Dumnezeu. Aceste procente indică o presiune socială semnificativă în acest domeniu al vieții personale.

Foarte interesant este faptul că religiozitatea anumitor persoane publice este un criteriu de evaluare personală important. Spre exemplu, dintre persoanele pentru care religia este destul de puțin sau foarte puțin importantă, un sfert refuzau să mai voteze cu candidatul preferat dacă acesta nu ar fi crezut în Dumnezeu. Proporția urca, în medie, la 64% pentru cei care considerau religia foarte importantă în viața lor, variind între 58% și 73%, în funcție de educația școlară. Chiar și religiozitatea unui candidat era importantă în perioada alegerilor pentru electorat, deoarece acesta din urmă avea nevoie de o confirmare a onestității, dată fiind capacitatea scăzută a alegătorilor de a monitoriza efectiv performanțele aleșilor lor.

Analizând efectele schimbării sociale asupra spațiului urban și rural din România în perioada de maximă intensitate a tranziției, respectiv pe o durată de 12 ani (1993-2005), putem concluziona că orașele, spații urbane mari, greu, dacă nu imposibil de acoperit din punct de vedere misionar și libere de constrângerile parohiale, mai deschise schimburilor culturale, dinamismului informațional și contactului cu alte religii, având o populație mai educată, mai înstărită și mai emancipată, implicată predominant în industrie, administrație și servicii, se dovedeau a fi mai puțin religioase decât spațiul rural. Distanța

sat-oraș se păstra sensibilă la acea dată atât în ceea ce privește valorile religioase, cât și în ceea ce privește practica religioasă. Deși românii se manifestau ca un popor foarte religios[362], orășenii acordau mai puțină importanță credinței și mergeau la biserică mai rar decât sătenii.

Revenind mai aproape de zilele noastre, potrivit studiului efectuat în anul 2018 de către Pew Research Centre în 34 de state europene, România a ieșit pe primul loc între toate țările europene. 55% dintre adulții din România sau declarat foarte religioși, 64% dintre românii au spus că ei cred în Dumnezeu cu certitudine absolută, iar 44% au spus că se roagă zilnic. Jumătate dintre românii care au fost intervievați au mai arătat că merg la biserică cel puțin o dată pe lună, iar religia este foarte importantă în viața lor. Indicele a fost creat combinând patru măsuri individuale pentru practica religioasă: autoevaluarea importanței religiei în viața personală, prezența la biserică, frecvența rugăciunii și credința în Dumnezeu[363].

Credința reprezintă o valoare religioasă importantă în viața multor oameni. Cu cât ea este mai mare și mai importantă în sistemul axiologic al omului, cu atât mai proeminentă și mai constantă este radierea ei în codul religios și moral al omului și în comportamentul uman. Credința este vizibilă în acte, ca o prelungire a normelor dogmatice și morale ale Bisericii din care subiectul face parte. Capacitatea de influențarea a religiei asupra vieții omului reliefează puterea transformatoare a religiei, respectiv capacitatea transpunerii în forme de gândire și de acțiune personală a învățăturii revelate.

Practica religioasă reprezintă concretizarea acestor forme de gândire și de acțiune, întâi la nivel interior, sufletesc, și apoi la nivel exterior, operant. Credința declarată verbal se exteriori-

---

362 Mălina Voicu, *op. cit.*, p. 118.

363 https://www.pewresearch.org/interactives/how-religious-is-your-country/ (05.07.2019).

zează într-o sumă de simboluri, în limbaj, în atitudine, în valori și conduită, precum și în frecvența cu care oamenii se orientează în luarea deciziilor în funcție de credința personală și în frecvența cu care materializează în practică religioasă și fapte bune relația cu Dumnezeu.

IV.6.1. Noile mișcări religioase

Societatea contemporană ne arată o neprevăzută revigorare a religiosului, fapt ce constituie o provocare la adresa teoriilor promotoare a ideii de secularizare ca proces ireversibil, așa cum a fost văzută, de exemplu, de Bryan Wilson. Sociologul Anthony Giddens vorbea și el despre revenirea factorului religios, programatic oprimat vreme de atâtea decenii. Virgil Nemoianu, răspunzând la întrebarea „crește sau scade religiozitatea în lume?", confirma același lucru într-o lucrare de referință[364]. Se pare că acesta este unul din meritele libertății de exprimare de care se bucură Biserica în ultimii 30 de ani, dar și a mișcărilor religioase susținute de mișcările-mamă din Occident, realitate care a provocat lărgirea cadrului teoretic asupra secularizării, astfel încât raportul dintre religie, pe de o parte, și societate, politică, economie și cultură, pe de altă parte, să fie înțeles într-o manieră mai complexă.

Pe plan social, noile mişcări religioase[365] au produs o serie

[364] Virgil Nemoianu, *Jocurile Divinității. Gândire, libertate și religie la sfârșit de mileniu*, Ed. Polirom, Iași, 2000, p. 189.

[365] În sociologie se folosește sintagma *noi mișcări religioase*, deoarece este considerată neutră din punct de vedere confesional, dar și în raport cu termenul de *sectă* sau de *cult*. Unii cercetători, cum ar fi James A. Beckford, înțeleg prin aceste mișcări grupurile apărute după anii 1960 (*Cult Controversis. The Societal Response to the New Religious Movements*, London, 1985). În alte cazuri, denumirea este una restrictivă, făcând referire la grupurile din afara creștinismului tradițional, ce aduc ca noutate un exotism al stilului de viață și a formei de angajament religios. Există însă și teoria că sintagma de mai sus nu trebuie limitată doar la

de schimbări, cele mai multe în raport cu religia instituţională, provocând-o la o mai bună organizare pastoral – misionară, dar și la o serie de acțiuni mimetice, oferind noi semnificaţii unor vechi sau desuete tradiții. Problema de fond pe care ele o ridică este dacă reprezintă într-adevăr un reviriment religios, o reacție de durată faţă de fenomenul secularizant, în condițiile în care Biserica Ortodoxă Română, reprezentând un model instituțional conservator și stabil, găsește cu greu modalități de aplicare a unei teorii misionare eficiente. Pentru Biserică, ele rămân o provocare continuă, deoarece noile mișcări religioase sunt expresia unei societăți raţionaliste şi secularizate, extrem de dinamice și pentru că efectul lor este destabilizant la nivel comunitar și identitar. Este vorba, cu alte cuvinte, de o *marginalizare a instituției Bisericii în raport cu tendințele culturale ale societății postedecembriste.* Aceste provocări ale noilor mişcări religioase creează o confuzie greu de depășit, legat de mijloacele de care dispun azi bisericile pentru a satisface nevoile spirituale ale lumii contemporane[366].

În acest context, parohiile pot constitui autentice „comunități" spațiale și comunicative, în care indivizii beneficiază de o serie de avantaje intrinseci vieții de grup, mai ales în marile centre urbane. Societatea contemporană a favorizat de-localizarea și dezrădăcinarea spațială a comunităților, iar familia nucleară satisface tot mai greu exigențele umane din această direcţie. Parohia încearcă să conserve puncte de referință simbolice ale

---

grupurile noi, ci trebuie luate în considerare inclusiv acele mișcări care au apărut înainte de anii '60, sau chiar în secolul trecut – este vorba în special de mișcările neo-protestante și de grupurile legate de curentul de reînnoire harismatică din Biserica Romano-Catolică. Pe scurt, sintagma *noi mișcări religioase* poate fi aplicată la anumite grupuri, pentru a arăta fie faptul că acestea sunt *noi*, dar și că *impactul lor este nou* într-o anumită societate.

[366] Vezi Daniele Hervieu-Leger, *La religion en mietters ou la question des sectes*, Ed. Calmann- Lévy, Paris, 2001, p. 67 și următoarele.

comunității tradiționale în noul context social, generat de perioada de tranziție. Tot mai mult se așteaptă de la ele ca, în virtutea adaptării mesajului și a strategiei misionare pe care o realizează, să exercite o anumită forță de atracție asupra tinerilor.

Lucrurile nu stau chiar așa la nivel de comunitate, deși așteptările sunt mari, pe măsura trecutului adesea hiperbolizat. Ceea ce face ca noile mișcări religioase să se extindă cu rapiditate și să găsească un teren propice în contextul schimbării sociale, este nevoia de comunicare și de sens în lumea în care trăim, precum și un sentiment de decepție față de o Biserică ce se adaptează cu greu noilor realități sociale: „Ceea ce face ca terenul apariției acestor mișcări să fie mai propice ca oricând este, în primul rând, nevoia de comunicare și de relații, ca reacție față de o societate dură și depersonalizată: mulți oameni sunt bolnavi de singurătate în mulțimea solitară și în anonimatul marilor orașe. Este, apoi, nevoia de religie și de sacru, de experiență mistică și spirituală, nepotolită într-o civilizație profund tehnicistă, care pare să-și fi pierdut sufletul. Este nevoia de securitate, nevoia de a avea un punct de sprijin într-o societate în permanentă transformare, în care toate certitudinile tradiționale par să cedeze brusc în fața permanentelor reinterpretări și reevaluări. Este un sentiment de decepție nutrit de unii credincioși față de o Biserică ce pare să-și fi pierdut puritatea aproape mitică, atribuită vârstei de aur a creștinismului”[367].

O altă teorie, potrivit căreia noile mișcări religioase ar constitui un răspuns pozitiv și creativ la anemia societății moderne și reprezintă un fenomen de „trezire religioasă” efectivă, e susținută de americanii Thomas Robbins, Dick Anthony și James Richardson, adepți ai reversibilității secularizării[368]. Ei susțin

[367] Jean Francois Catalan, *Omul și religia sa*, Ed. Polimark, București, 1997, p. 45.

[368] Thomas Robbins, Dick Anthony and James Richardson, *Theory and Research on Today's „New Religions"* în *„Sociological Analysis"*,Vol. 39, No. 2 / 1978, Oxford University Press, p. 95-122.

că, în timp ce teoria secularizării ca raționalizare progresivă, completă și ireversibilă a existenței, afirmă dispariția religiei, de fapt realitatea demonstrează că ceea care urmează să dispară este doar *creștinismul ca religie*.

O teorie interesantă asupra spectrului religios modern a fost conturată de britanicul Robert Beckford, care a explicat fenomenul religios contemporan în contextul secularizării și în conexiune cu schimbarea socială. În analiza sa, Beckford subliniază faptul că noile mișcări religioase sunt în creștere în societățile urbanizate, însă constituie o prezență reală și activă și în societățile extremului Orient[369]. Premisa fundamentală a raportului internațional coordonat de el este că noile mișcări religioase tind să se dezvolte în paralel cu transformările care au loc la nivelul societății. Desigur, această generalizare sociologică are unele vulnerabilități, deoarece îi lipsesc câteva clarificări legate de: a) ce fel de mișcări religioase proliferează; b) forma și consistența schimbărilor sociale care motivează și susțin această proliferare religioasă; c) modalitatea în care transformările sociale actuale influențează schimbările religioase. Este evidentă dificultatea de a identifica între cauzele macro-sociale ale schimbării sociale și cauzele directe sau indirecte ale apariției noilor mișcări religioase. Progresul științific și explozia tehnologică, de exemplu, au fost cauza principală a revigorării religioase în Statele Unite în a doua jumătate a secolului trecut. Cel ce realizează această intermediere între schimbarea socială și revigorarea religioasă este elementul cultural[370].

O serie de cercetări susțin, însă, ideea că noile mișcări religioase apar deodată și nu în paralel cu schimbarea structurală

369 Robert Beckford, *Nuove forme del sacro. Movimenti religiosi e mutamenti sociali,* Il Mulino, Bologna, 1990 apud. Teofil Tia, „Reîncreștinarea Europei”, Ed. Reintregirea, Alba Iulia, 2003, p. 32.

370 *Ibidem*, p, 32-33.

din societate. Printre schimbările sociale care au marcat Europa ultimelor decenii, Beckford amintește evoluția mijloacelor de comunicare, prin care Biserica își comunică mesajul și detaliază valorile pe care le susține, în timp ce noile mișcări religioase ajung la marele public, favorizând în acest fel vizibilitatea socială. Pe de altă parte însă, schimbările sociale, cu efectele demografice, economice și culturale au contribuit la crearea unui profil specific de aderenți și potențiali adepți ale lor, în special din rândul tinerilor, schimbările creând doar premisa unor convertiri și nu determinând efectiv aceste mutații confesionale. Reacția tinerilor la schimbări sociale, pe de o parte, și particularitățile lor de înțelegere a fenomenului, pe de altă parte, este diferită, mai diversificată și mai pragmatică, noile mișcări religioase reușind să le rețină atenția, deoarece vin în întâmpinarea lor și le oferă răspunsuri la problemele vieții și suport în rezolvarea problemelor.

Pentru același cercetător britanic, semnificația socio-culturală a noilor mișcări religioase contemporane „consistă mai puțin în contribuțiile din sfera vieții religioase și spirituale, cât în consecințele neprevăzute în direcția clarificării limitelor toleranței, ele favorizând prin acțiunea lor explicitarea criteriului nescris al acceptabilității sociale a conduitelor deviate, într-o epocă considerată seculară. În al doilea rând, noile mișcări religioase constituie un interesant indicator al mutațiilor sociale care au loc în structura societăților europene”[371].

Este notabilă importanța Statelor Unite ale Americii în transferul noilor mișcări religioase în întreaga lume, cu predilecție în spațiul european și african. Dacă în secolele XVI și XVII, europenii colonizau aceste zone supranumite „Lumea nouă”, acum ele colonizează religios continentul european. Contribuția lor într-o societate ce experimentează mai degrabă o criză a reli-

[371] *Ibidem*, p. 37.

giei instituționale decât a sacrului constă preponderent într-o mediere culturală la nivelul societății, în aportul financiar și în planul organizării locale a noilor comunități.

IV.6.2.Trezire spirituală sau criză a societății moderne?

Prezența noilor mișcări religioase ridică trei mari probleme: 1) Care este semnificația adjectivului *noi* în noul val de *mișcări religioase*? 2) Care sunt principalele concluzii la care ajunge studiul sociologic asupra noilor mișcări religioase? și 3) Ce legătură există între noile mișcări religioase și schimbarea socială?

Din punct de vedere strict sociologic, noutatea acestor mișcări este dată de concepția despre lume și viață pe care le vehiculează, în paralel sau împotrivă cele ale religiilor tradiționale. Apoi, legat de principalele concluzii amintite, R. Beckford enumeră trei: propagarea ideilor și practicilor ce sunt calificate ca fiind mai ezoterice decât cele ale religiilor tradiționale, acceptarea laicilor la o participare directă la activitățile mișcării, într-o măsură superioară religiilor instituționale și îndemnarea oamenilor să transpună în practică noua spiritualitate[372]. Unele dintre ele se regăsesc, la nivel de profunzime, și în bisericile tradiționale.

În fine, în ceea ce privește legătura dintre noile mişcări religioase şi schimbarea socială, ea e vizibilă în raportul dintre planul macro-sociologic, legat de mutațiile sociale şi cel micro-social, legat de nevoia de identitate într-o societate complexă sau de crearea de noi motivaţii în situaţiile de criză ale modernităţii. Sociologul american Robert Wuthnow subliniază că activismul religios modern este consecința unor mutații sociale (explozia demografică, creşterea venitului naţional şi familial, creşterea nivelului de educație, concepţia despre viață, urbanizarea etc) și

---

[372] *Ibidem*, p. 39.

a unui progres ştiinţific şi tehnic[373] – discontinuitatea principală ce a favorizat afirmarea noilor mişcări religioase, dar și reacția față de acestea.

Organizarea socială s-a modificat profund în ultimul secol în Europa, trecând de la structura comunitară la un sistem societal, fapt ce a favorizat excrescența acestor mișcări. Schimbările s-au făcut simțite și în spațiul românesc, cu predilecție după decembrie 1989, o dată cu avalanșa de secte ce au venit prin granițele deschise. Astfel, observându-le, putem spune că noile mişcări religioase reprezintă o dezminţire a teoriei secularizării ca raţionalizare progresivă a întregii existenţe. „Ele au un caracter de organizații voluntare mai pronunţat decât sindicatele, iar în comparaţie cu partidele politice, oferă o gamă de posibilități mult mai largă și solicită un angajament mult mai trainic și mai profund. Ele mobilizează energiile, devoțiunea și facultățile oamenilor într-un mod mult mai complet decât oricare din celelalte forme neremunerate sau sfere de activitate"[374].

Toate religiile tradiționale manifestă tendința de a-și instituționaliza modul de organizare, iar activităţile curente au loc pe o pantă inerțială. Ele își legitimează practicile prin raportare masivă la trecut și prin valorificarea continuă a tradiţiei, care girează forma administrativă și consistența angajamentului personal cotidian. Dacă tradiţia este asociată, în general, cu profilul și cu valorile persoanelor vârstnice, prezentul este asociat tinerilor. Până în secolul XX, în organizarea societăților umane, trecutul, tradiția și raportarea constantă la acestea reprezenta o constanță cvasigenerală. Din secolul XX însă, ele au început să se organizeze mai mult în funcție de prezent, concentrându-se pe om și pe nevoile lui, iar nu pe tradiție și pe trecut.

Noile mișcări religioase provoacă o revitalizare a culturii religioase, „uneori curățind de excrescențe sistemul religios

[373] Robert Wuthnow în *Ibidem*, p. 41.
[374] Bryan Wilson, *Religia …*, p. 140.

statornicit și rigid, iar alteori readucând la viață elemente pierdute prin uzură"[375]. O caracteristică comună a noilor mișcări o reprezintă accentul pus pe o teză a mântuirii, mult mai clară și mai accesibilă. Oamenii așteptă ca preoții să le mijlocească relația cu divinitatea, să oficieze slujbe, să îi ajute și să le ofere confort și alinare sufletească, să le dea sfaturi, să îi ajute să depășească stările de insecuritate și de declin pe care le resimt în lumea contemporană, toate acestea susținute de un suport psihologic consistent și eficient. Multe dintre anxietățile omului modern își au originea în caracterul continuu al schimbării sociale. În cazul bisericilor tradiționale, perspectiva mântuirii este prezentată dogmatic, adeseori inaccesibilă pentru laici în lipsa unui limbaj etnic comun și greu de îndeplinit, acest deficit fiind dublat de lipsa flexibilității instituționale, dar și de lipsa relației personale a preotului cu oamenii. Pe de altă parte, „noile mișcări religioase le promit oamenilor o mai rapidă mobilitate spirituală și șanse sporite de mântuire. Ele tind să scurteze și să înlesnească procesul de instruire a preoților, iar, uneori, se dispensează complet de funcțiile preoțești. Ele caută să simplifice doctrina, să sporească participarea laicilor la ritualuri și să facă publice chiar și învățăturile care în trecut erau secrete. În unele cazuri, legitimează un proces de învățare mai rapid și, adesea, încurajează instruirea laicilor în chestiuni ce reprezentau odinioară preocuparea exclusivă a preoților"[376].

Religia se adresează astăzi unui alt tip uman, deoarece societatea însăși este organizată acum preponderent pe principii raționale. Datorită influenței mass-media, oamenii sunt delocați spiritual și nu mai trăiesc relația exclusivă cu comunitatea spirituală. Nivelul de solicitare cotidiană este din ce în ce mai mare, experiențele personale se înmulțesc și se diversifică,

[375] *Ibidem*, p. 145.
[376] *Ibidem*, p. 144.

iar dinamismul ideilor este amețitor. Pentru că tehnica de care uzează i-a impus un set de noi obligaţii şi cerinţe, omul, în zilele noastre, are tot mai rar ocazia interiorizării și a solitudinii, fiind de-a dreptul constrâns prin mijloacele de comunicare să dezvolte o rețea de conexiuni anonime cu o multitudine de persoane, idei, stări, adesea în defavoarea relațiilor de familie. Așa cum observa prestigiosul sociolog britanic al religiei citat mai sus, „în condițiile în care evenimente petrecute în locuri îndepărtate afectează existența cotidiană și modul de viață curent, interpretările locale ale relațiilor cu supranaturalul vor suferi și ele, în mod necesar, unele transformări. Cu toate că religia stă întotdeauna sub semnul continuității cu trecutul, ceea ce se petrece în societatea contemporană arată că noile interpretări ale supra-empiricului trebuie să țină cont de orizonturile lărgite ale omului obișnuit (...) Idealul acceptat în zilele noastre este cel potrivit căruia fiecare individ alege singur dintr-o gamă largă de opțiuni, cel puțin în materie de politică și de religie, iar într-o oarecare măsură și în ceea ce privește stilul de viață, interesele personale, hobby-urile și modalitățile de petrecere a timpului liber"[377].

Limbajul clasic al religiei nu se mai potriveşte lumii seculare contemporane. Potrivit filosofului și eseistului francez Jean-Francois Lyotard[378], mentalitatea postmodernă constă în refuzul „marilor narațiuni" ale modernității, meta-naraţiunile pierzându-și credibilitatea. Suspiciunea cu care sunt privite meta-naraţiunile sunt un efect al progresului științific, care predispune, la rândul său, la neîncredere universală. În acest sens, problema comunicării este, de asemenea, vizată de noile mișcări religioase. Astăzi, informația se difuzează în cantități mari și în mod impersonal. Pe măsură ce omul este tot mai

[377] *Ibidem*, p. 146.

[378] Jean-Francois Lyotard este unul dintre cei mai recunoscuți teoreticieni ai realităților postmoderne. S-a impus prin arhicunoscuta lucrare: *Condiţia postmodernă*, Ed. Babel, București, 1993.

informat, adesea pe teme din ce în ce mai diverse și mai specifice, nevoia de informare crește, iar relevanța și impactul ei pentru viața personală și pentru valorile religioase rămân la latitudinea fiecărei persoane în parte. În zilele noastre, „cea mai mare parte a informațiilor și a divertismentului este de natură seculară, ideile religioase trecând pe un plan secundar. Religia este afectată până și de stilul de comunicare. Tradițional, religia se transmitea prin intermediul unor membrii cunoscuți ai comunității; substanța ei, stilul și condițiile în care se răspândea presupuneau încredere reciprocă, responsabilitate morală și grijă față de comunitate. Nici unul dintre acestea elemente nu se regăsește în industria comunicării în masă, care funcționează cu un simț foarte redus al responsabilității morale, nu se arată preocupată de indivizi sau de comunitate, iar stilul său este străin de preocupările centrale ale comunicării religioase. Într-o măsură tot mai mare însă, mass-media devine modelul pentru orice tip de comunicare: ea a impus un stil care nu poate fi contracarat. Mass-media consacră o *formă* care se transformă rapid în *normă*. Copiii o învață și o imită, iar semnificația comunicării interpersonale și a simțului moral în comunicare dispar; aceasta și alte motive pun în mod inevitabil în dificultate religia tradițională”[379].

Noile mișcări religioase – artizanii principali direcți și indirecți ai trezirii spirituale – pe de altă parte, folosesc un limbaj și o serie de simboluri raționale accesibile omului contemporan. Tentativa de a îmbrățișa tehnicile moderne le situează într-o poziție confortabilă față de factorii seculari cu care concurează. Deși noile mișcări au avantajul de a putea adopta facilitățile moderne și de a utiliza proceduri raționale și tehnologice, ele o fac cu moderație, pentru a nu-și sacrifica funcțiile religioase explicite și a nu dezamăgi adepții. Ele

[379] Bryan Wilson, *op. cit.*, p. 147.

acționează la nivel local, reunind grupuri locale care devin comunități dinamice, cu o identitate comună și cu un angajament religios profund. Datorită flexibilității și a capacității de a acoperi numeroase aspecte ale vieții sociale ale membrilor sau aderenților, ele se adresează cu succes mai multor grupe de vârstă, separate inițial prin capacitatea diferită de a înțelege și de a reacționa la schimbarea socială.

Este evident faptul că ethosul societății moderne nu favorizează menținerea vechilor modele religioase ale bisericilor instituționalizate. Statutul de „spectator" impus acestor biserici de către o Europă ajunsă neutră în raport cu valorile creștine, dacă nu chiar „anti-creștină"[380], confiscată exclusiv economic, permite totuși credinței creștine să-și manifeste datoria de călăuzire a oamenilor spre universul valorilor evanghelice. Societatea, din păcate, devine tot mai insensibilă, atenția față de semeni şi grija interpersonală ocupând azi mai puțin loc în viețile noastre, iar sentimentul libertății în sfera morală are consecințe sociale largi și profunde. În acest context, noile mișcări religioase au un rol integrativ, ele reușind să umple golurile provocate de criza „religiei tradiționale", care, în contextul schimbării sociale, este supusă unui real risc de degradare și de decadență. Responsabili-

---

[380] O scurtă incursiune în istoria Uniunii Europene ne ajută să aflăm că părinții fondatori: italianul Alcide de Gasperi, francezii Jean Monet și Robert Schuman și germanul Konrad Adenauer erau creștini practicanți. Înainte de a semna tratatul de constituire a *Comunității Europene a Cărbunelui și Oțelului* (1952), ce a devenit apoi *Comunitatea Economică Europeană* (1957) și, în final *Uniunea Europeană*(1993), ei s-au adunat pentru a se ruga împreună. Acest lucru i-a ajutat să depășească animozitățile existente între ei. Robert Schuman credea în conceptul biblic de *Imago Dei*, potrivit căruia oamenii sunt creați după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. De la această idee au pornit și valorile Uniunii, cum ar fi solidaritatea, reconcilierea, demnitatea și responsabilitatea față de ceilalți. Proiectul european s-a bazat, așadar, pe faptul că toți suntem creați după chipul și asemănarea lui Dumnezeu.

tatea proliferării lor nu trebuie căutată numai în transformările socio-culturale pe care le trăim sau în eficacitatea metodelor lor de prozelitism, ci şi în dificultatea Bisericii de a răspunde imediat și concret nevoilor spirituale ale oamenilor și de a diversifica și accesibiliza limbajul teologic pentru toate categoriile sociale cărora se adresează.

IV.6.3. Vocația dialogală a Bisericii

Vocația Bisericii nu este doar de a trăi Evanghelia, ci și de a o proclama prin comunicare cu lumea. Un aspect deosebit de important pe care Biserica trebuie să îl aibă în vedere, pentru a fi în continuare prezentă în dezbaterile publice și pentru a juca rolul său însemnat în societate este folosirea unui limbaj accesibil, „să acorde atenție virtuților cardinale de inteligibilitate și accesibilitate publică (…) O serie de monologuri într-o limbă pe care o înțeleg doar teologii este inutilă, mai ales dacă premisele lor sunt de așa natură, încât persoanele sau instituțiile din sfera publică nu le împărtășesc”[381]. Societatea românească tinde să acorde, după modelul societăților liberale occidentale, o tot mai mare valoare gradului de accesibilitate a mesajului public. Ronald F. Thiemann, un cercetător american al rolului religiei în viața publică, observa că „disputele ale căror premise sunt deschise scrutării și examinării publice, contribuie la atingerea scopului democratic de a rezolva pașnic și rezonabil conflictele și neînțelegerile. Astfel de dispute contribuie și la înțelegerea și respectul reciproc, componente esențiale în dezvoltarea cetățeanului pluralist. Oponenții care își înțeleg reciproc argumentele nu pot fi convinși de acestea, dar ei mai degrabă vor rămâne în solidaritate comună unul cu celălalt decât oponenţii care cred că sunt înșelați sau manipulați. Prin urmare, accesibilitatea publică ar trebui încurajată în cadrul tuturor disputelor care caută să contribuie la procesul

[381] Mihai Himcinschi, *Biserica în societate* ..., p. 152.

democratic al construirii unui consens suprapus"[382].

Vocația dialogală a Bisericii în spațiul public încurajează, la rândul ei, dialogul și toleranța. Societatea românească, tot mai pluralistă, este invadată permanent de neînțelegeri și controverse pe variate teme publice. Ele au nevoie de abordări noi pentru a-și rezolva diferențele prin metode constructive și pentru a trăi pașnic, chiar și atunci când neînțelegerile nu au fost rezolvare. „În societatea secularizată a Europei contemporane trebuie să introducem trei atitudini fundamentale: căința, mai cu seamă, după atâtea războaie și persecuții, cea dintre națiuni; autolimitarea, pentru a împărți ceea ce avem cu regiunile sărace ale planetei și, în sfârșit, respectul și spiritualizarea pământului (...) De aceea, trebuie ca acum să privilegiem creativitatea și simpatia personală în relațiile umane din sânul societății. Dincolo chiar de responsabilitatea oamenilor politici, creștinii trebuie să determine o revoluție a sensibilității și a stilului de viață. Revoluție care să permită sacrificiul liber și de bună voie al freneziei consumului, al exigențelor productivității, pentru a regăsi comuniunea vieții în aceea a persoanelor"[383].

Toleranța și respectul reciproc nu trebuie confundate cu *relativismul,* ci face necesară emiterea de judecăți de valoare în public, fără a-i forța pe ceilalți pe criteriile acestor judecăți și a învățăturii pe care o propune Biserica. Obiectivitatea dogmatică și morală asupra vieții sociale și intoleranța nu sunt neapărat legate. Faptul că orice acțiune umană este situată într-un sistem de credințe articulat social, nu este un argument în apărarea relativismului moral. În condițiile recunoașterii valorii și a contextului comun al ideilor morale particulare, ele pot fi înțelese ca inadecvate. Concepția logică a raționalității nu este neconclu-

[382] Ronald F. Thiemann, *Religion in Public Life. A dilema for democracy,* Georgetown University Press,Washington, 1996, p. 135, apud. *Ibidem*.
[383] Olivier Clement, *Creștinătate, secularizare și Europa,* în Ioan I, Ică Jr și Germano Marani (Coord.), „Gândirea socială...", p. 516-517.

dentă față de atitudinea critică asupra credințelor altor oameni sau comunități[384].

Valorile credinței, care definesc social identitatea oamenilor religioși, pot, la un moment dat, să se afle în conflict cu valorile asumate ale statului laic. Pe baza valorilor creştine publice, unii oameni își pot rezerva dreptul de a protesta și de a se opune printr-o varietate de moduri, de la simpla afirmare pe cale orală sau scrisă a insatisfacției, la expunere mediatică, la proteste publice și până la nesupunere civilă activă. Legat de aceasta, trebuie spus că „Biserica nu funcționează ca un domeniu ideologic. Nu deține pur și simplu câteva idei, fie ele și cele mai bune, perfecte, care de regulă combat alte idei. Biserica are viața, viața cea adevărată, care este rodul comuniunii omului cu Dumnezeu. Sfântul Grigorie Palama spunea: *orice cuvânt poate fi contrazis de alt cuvânt.* Orice argument se confruntă cu un contra-argument. Acest lucru se poate vedea clar în ideile filosofice care s-au dezvoltat. Biserica nu deține idei. Ea are viața, care este o transcendere a morții. Este greșit, este o atitudine seculară, să compari Biserica cu ideologiile vechi sau moderne și cu sistemele socio-politice, ideologice. Biserica nu copiază pur și simplu metode și forme ale altor sisteme sociale și filosofice, ci deține viața care nu se identifică cu scopul sistemelor idealiste. Desigur, atunci când Biserica vindecă omul, aceasta are importante consecințe ideologice, dar este o consecință, un rezultat, niciodată cauza, principiul"[385].

„Punerea în valoare a dimensiunii sociale a evanghelizării este una din marile noutăți teologice și pastorale din timpurile

---

[384] Vezi Emanuel Clapsis, *Orthodoxy in Conversation. Orthodox Ecumenical Engagements*, Holy Cross Orthodox Press / WCC Publications, Geneva, 2000.

[385] Hierotheos Vlachos, *Secularismul. Un cal troian în Biserică*, Ed. Egumenița, Galați, 2004, p. 26-27.

noastre"[386]. Este evident faptul că, în contextul libertății de exprimare a Bisericii, a posibilităților multiple de contact cu religia și de exprimare a credinței personale, a orelor de religie care sunt prezente în curriculele tuturor anilor de învățământ, dar și pe fondul insecurității existențiale provocate de transformările radicale care au avut loc în societatea românească în perioada tranzițională amintită și a contextului social bulversant, populația urbană, cea mai afectată de schimbările acestei perioade, a început să își asume o afiliere religioasă, să se apropie tot mai mult de Dumnezeu, să caute prezența și intervenția divină în viața lor. Mai mult decât atât, „religia este de departe sursa cea mai la îndemână pentru construcția identității individuale (...) oferă șansa construcției unui echilibru psihologic personal și facilitează reciclarea opțiunilor comunitariste în forma construcțiilor identitare"[387]. În ceea ce privește felul în care este înțeles Dumnezeu în această religiozitate contemporană – Tată, Mântuitor, învățător sau sponsor – este, însă, un subiect distinct.

În procente, potrivit rezultatelor finale ale recensământului din anul 2011[388], situația generală comparativă a numărului de creştini ortodocşi se prezenta astfel:

	Recensământ 1992	**Recensământ 2002**	**Recensământ 2011**
Total populație stabilă	22.810.035	21.680.974	20.121.641
din care ortodocşi	**86,8%**	**86,8%**	**86,5%**

386 Mihai Himcinschi, *op. cit.*, p. 161.
387 Lazăr Vlăsceanu, *Sociologie și Modernitate. Tranziții* ..., p. 156-157
388 http://www.insse.ro/cms/files/statistici/comunicate/RPL/RPL%20_rezultate%20definitive_r.pdf (18.10.2013).

Structura populației stabile după Religie :

	1992	**2002**	**2011**
Total	100%	100%	100%
Ortodoxă	**86,8**	**86,8**	**86,5**
Romano-Catolică	5,1	4,7	4,6
Reformată	3,5	3,2	3,2
Penticostală	1,0	1,5	1,9
Greco-catolică	1,0	0,9	0,2
Fără religie şi atei	0,2	0,1	0,2

Situația procentuală a principalelor culte, raportat la perioada dintre anii 1992-2011:

Cultul (religia)	**Ortodoxă**	**Romano-catolică**	**Greco-catolică**	**Reformată**	**Penticostală**
Afectat	-0,3%	-0,5%	-0,1%	-0,3%	-
Beneficiar	-	-	-	-	**+0,3%**

În luna iulie 2013, analizând concluziile și propunerile comunicate de sinoadele mitropolitane în legătură cu evaluarea rezultatelor parțiale ale recensământului populației din anul 2011, sub aspect confesional, Sfântului Sinod al B. O. R. a aprobat *Un nou program pastoral, social și misionar*[389], ce cuprinde metode și mijloace de intensificare a pastorației în Biserica Ortodoxă Română. La baza redactării acestei strategii misionare de o deosebită importanță a stat analiza *indicatorilor demografici*

[389] Temei nr. 6069/10 iulie 2013: *Program pastoral, social şi misionar - metode şi mijloace de intensificare a pastoraţiei în Biserica Ortodoxă Română.*

(scăderea numărului populației stabile, cauzată, în principal, de sporul demografic natural negativ, în timp ce alte confesiuni beneficiază de spor demografic, migrația externă a forței de muncă din motive economice, plecarea tinerilor în străinătate pentru studii sau pentru un loc de muncă și îmbătrânirea accentuată a populației, mai ales în zona rurală) și a *factorilor sociali* (deplasarea populației urbane către zonele suburbane, datorită desființării industriilor din zonele urbane în favoarea celor din suburban, creșterea numărului de gospodării prin transferul în intravilan a unor terenuri agricole; scăderea calității vieții, care generează nesiguranță socială; creșterea vulnerabilității prin izolarea si însingurarea indivizilor în mijlocul comunităților indiferente la problemele semenilor; diminuarea și pierderea respectului față de valorile familiei, căsătoria și indisolubilitatea acesteia, limitarea nașterilor prin contracepție și avort, creșterea numărului de familii cu un singur copil; instabilitatea numărului de credincioși din parohii datorită migrației temporare a proprietarilor de gospodării din urban în rural și invers).

Cele mai importante propuneri de acțiune pe care le-a adus această strategie misionară a Bisericii Ortodoxe Române în anul 2013, sunt:

1. Intensificarea pastorației și a catehizării la nivel parohial, în scopul menținerii credincioșilor în Biserica Ortodoxă și a conștientizării acestora cu privire la declararea și asumarea identității confesionale creștin ortodoxe și manifestarea permanentă a apartenenței lor la Biserica Ortodoxă;

2. Intensificarea implicării statutare a membrilor organismelor parohiale în activitățile misionar-sociale, culturale și gospodărești ale parohiilor;

3. Cercetarea atentă a parohiei, în vederea identificării acțiunilor și grupărilor sectare și a adoptării de măsuri legale pentru estomparea prozelitismului sectar, precum și evidența clară a spectrului confesional al parohiei;

4. Intensificarea oficierii Sfintei Liturghii și a serviciilor religioase;

5. Acordarea de asistență religioasă, necondiționată material, credincioșilor din parohie aflați în dificultate duhovnicească și morală, prin oficierea Sfintelor Taine și a ierurgiilor;

6. Susținerea de predici și meditații duhovnicești la toate serviciile religioase, cu folosirea intensă a Sfintei Scripturi și a literaturii patristice;

7. Organizarea de cateheze înainte de săvârșirea Sfintei Cununii pentru miri și nași, precum și pentru părinții pruncilor ce se botează și pentru nașii lor;

8. Intensificarea activității cultural-spirituale și a educației religioase în rândul tinerilor, a misiunii pastorale a clerului în rândul familiilor tinere, în scopul creșterii dragostei și respectului față de căsătorie și nașterea de prunci;

9. Elaborarea de programe de catehizare și educație religioasă, precum și misionar-sociale, cu adresabilitate variată (adulți, tineri, copii);

10. Elaborarea de programe de catehizare și educație religioasă destinate populației de etnie rromă, pentru integrarea acestora în comunitate, precum și măsuri pentru cooptarea membrilor marcanți ai comunităților rrome în organismele parohiale;

11. Colaborarea permanentă cu profesorii de religie de la școlile din parohie, acordarea de sprijin acestora și dezvoltarea unor programe comune cu alte instituții din parohie, destinate creșterii și educării copiilor (leagăne, grădinițe etc);

12. Extinderea organizării taberelor gratuite de creație religioasă în folosul copiilor și a tinerilor cu rezultate școlare deosebite, proveniți din familii nevoiașe și cu mulți copii;

13. Acordarea de sprijin material și financiar de către mănăstirile și parohiile cu o situație financiară mai bună, pentru tinerii merituoși, în vederea școlarizării;

14. Intensificarea activităților social-filantropice, de întrajutorare a persoanelor defavorizate, a familiilor sărace, a orfanilor, vârstnicilor și a bolnavilor,

15. Acordarea de sprijin moral și material celor care trec prin situații grele: familii monoparentale, familii afectate de migrație, probleme de sănătate, accidente, decese etc;

16. Organizarea de grupuri de credincioși care să viziteze cu regularitate cămine de bătrâni, orfelinate sau penitenciare situate în parohie sau în apropiere;

17. Luarea de măsuri pentru limitarea navetismului, a frecventei mutări sau transferări nemotivate a preoților dintr-o parohie în alta, precum și pentru respectarea ținutei preoțești (purtarea reverendei și a bărbii) și duhovnicești;

18. Înființarea de noi parohii, potrivit actualelor necesități misionar-pastorale, în special în cartierele mari sau în cele recent construite, inclusiv în zonele suburbane;

19. Fiecare parohie trebuie să aibă un site pe internet, ce va cuprinde: date despre parohie, program liturgic, programe de catehizare, modele de pomelnice, imagini de la activitățile parohiei etc;

20. Constituirea la nivelul eparhiilor a unui corp al asistenților maternali ortodocși, prin încurajarea unor familii ortodoxe spre această profesie sau încurajarea asistenților maternali existenți pentru o colaborare cu Biserica, precum și încurajarea adopțiilor de către familiile creștin ortodoxe care au posibilități materiale și vocație parentală.

21. Înființarea, la nivelul fiecărei eparhii, a unui *Birou de misiune și statistică* (prognoză misionară) cu rolul de evaluare periodică a situației confesionale la nivelul fiecărei parohii și de elaborare a unor proiecte misionar-sociale pentru intensificarea pastorației în zonele cu dificultăți misionare;

22. Adaptarea permanentă a conținutului unor discipline de învățământ teologic cu informații actualizate privind situația confesională a populației la nivel local, regional și național;

23. Întocmirea și utilizarea, la nivelul tuturor unităților bisericești, sub îndrumarea personalului de specialitate de la centrele eparhiale, a unei *fișe misionare parohiale*, ca anexă la fișa parohiei, care se vor completa anual;

24. Elaborarea unei hărți confesionale a fiecărui județ;

25. Combaterea cu fermitate a dezinformărilor și a atacurilor la adresa Bisericii Ortodoxe Române, prin emiterea de comunicate de presă redactate conform hotărârilor sinodale.

Efectele scontate prin aplicarea acestui program pastoral-misionar, erau legate, în primul rând, de preot și de activitatea acestuia, dar și de credincioși, de la care se aștepta un mai mare angajament în activitățile misionare din parohie, depășirea „confortului majorității", coeziune și solidaritate între credincioșii din parohii și clericii acestora, asumarea conștiinței apartenenței la Biserica Ortodoxă și a învățăturii de credință ortodoxă. Se aștepta, de asemenea, o reacție mai fermă față de propaganda agresivă și manipulatoare a unei părți din mass-media românească împotriva Bisericii Ortodoxe și a cultelor istorice în general, dar și legat de promovarea de către mass-media a unor sărbători moderne străine sau de factură eterodoxă, în detrimentul celor tradiționale românești, cu specific ortodox strămoșesc. Nu în ultimul rând, o mare așteptare era legată de îmbunătățirea relațiilor interconfesionale și rezolvarea conflictelor patrimoniale între ortodocși și greco-catolici, conflicte care slăbeau coeziunea comunității parohiale ortodoxe și direcționau credincioșii ortodocși către cultele neoprotestante.

V. Eclesiologie contextuală

Biserica Ortodoxă Română, asuprită de-a lungul a celor aproape 50 de ani de comunism și obligată să cultive o existență de „ghetou liturgic, la limita legalității”[390], a trăit experiența unei ample deschideri publice, a unei expuneri sociale masive, atât din proprie inițiativă, cât mai ales ca o chemare firească, sinceră și dezinteresată din partea celor ce se recunoșteau ca fii și membrii ai ei. Această bruscă schimbare de paradigmă socială nu a fost deloc ușoară și nici fără ezitări. Deși Biserica are ca menire și misiune principală propovăduirea adevărului de credință și dialogul cu lumea, Evanghelia fiind o „veste bună” care trebuie transmisă întregii lumi (Mt. 28,28), Biserica Ortodoxă Română a învățat cu greu să își transmită discursul public dincolo de ușa bisericii în noul context și să își facă simțită prezența și auzită vocea în spațiul public. Așa se face că „deceniile strategiei de supraviețuire, marcate de un deosebit de delicat echilibru între recursul identitar și compromisul conjunctural, au forjat o mentalitate defensivă, incapabilă să preia impulsurile pozitive din exterior, suficientă sieși, preferând înnoirii menținerea unui *status quo*, pe cât de detestabil, pe atât de comod prin dependența și obișnuința pe care le-a creat. Așa se explică un alt paradox că, în ciuda vizibilității sociale la suprafață, recuperate în ritm alert, mai ales prin reintroducerea religiei în școlile publice sau a reluării pastorației în armată și spitale, Bisericile Ortodoxe din Europa de Est nu au reușit să fie cu adevărat și comunicatori ai valorilor, să influențeze în profunzime dezbaterea atât de nece-

390 Radu Preda, *Ortodoxia și dilemele dialogului cu lumea. Pastorala Patriarhului Ecumenic la Duminica Ortodoxiei (2010)*, „Revista Tabor”, nr. 1, aprilie 2010, p. 19.

sară despre rolul reformei morale în post-totalitarism sau despre proiectul de societate având drept scop realizarea binelui comun"[391].

Având de gestionat o realitate nouă, pentru care nu era pregătită, având de recuperat un masiv teren misionar și instrumentele de întărire a rândurilor proprii prin formarea și hirotonia viitorilor preoți, B.O.R. a fructificat timid șansele oferite de deschiderea de după anul 1989. Practica religioasă a crescut simțitor, în ciuda lipsei oficiale a educației religioase. „După 1989, ridicarea restricțiilor impuse practicii religioase și liberalizarea religioasă era de așteptat să determine o creștere a practicii religioase, precum și a credinței religioase. Studiile indică un nivel sporit de religiozitate în rândul populației României, precum și o persistență a credinței religioase de tip tradițional, românii preferând să creadă în ceea ce îi învață Biserica în mai mare măsură decât în elemente New Age, precum reîncarnarea, telepatia sau efectele meditației Zen"[392]. Oricum, implicarea în problemele sociale, masiva mișcare de construire de biserici și mănăstiri, introducerea religiei în școli, înființarea a zeci de seminarii și facultăți de teologie, înființarea sau reînființarea unor episcopii, inaugurarea posturilor locale de radio, a unei televiziuni și a unei agenții de presă, deschiderea a numeroase centre de pelerinaje (București, Iași, Craiova, Alba Iulia etc), sumedenia de manifestări publice la care a fost constant prezentă prin reprezentanții săi, fac parte din amplul proces de construcție și/sau reconstrucție a identității publice contemporane a Bisericii. Cele mai importante modele de interacțiune cu societatea și, totodată, proiectele misionare cele mai complexe inițiate în perioada 1990 - 2015 de către Biserica Ortodoxă Română, ca răspuns la provocările unei societăți în continuă schimbare și afla-

[391] *Ibidem.*

[392] Mălina Voicu, *România Religioasă,* Ed. Institutului European, Iaşi, 2007, p. 30.

tă într-un vizibil proces de secularizare sunt: asistența socială, reintroducerea orei de religie în învățământul primar, gimnazial și liceal, crearea unei mass-media religioase, construcția de biserici, dezvoltarea învățământului teologic, provocarea unui dialog între religie și știință și manifestarea grijii pentru fiii ei care trăiesc în afara hotarelor țării.

V.1. Eclesiologie. Definiție și caracteristici

O temă importantă a teologiei ortodoxe, în general, și a vieții sociale, în special, o constituie *eclesiologia*. Ea reprezintă capitolul care se ocupă cu studierea vieții Bisericii, dar și cu originea ei, natura, constituția, evoluția, slujirea, rolul, importanța și funcțiile ei. Cuvântul *ekklesia* nu a fost, la origine, un termen religios, el definind *adunarea cetățenilor liberi din cetățile-stat ale Greciei*. După evenimentul Cincizecimii, când Duhul Sfânt s-a pogorât peste sfinții apostoli, termenul *ekklesia* a fost folosit pentru a numi „adunare" comunitatea de credință și iubire a primilor creștini.

Venirea Duhului Sfânt, promisă de Domnul nostru Iisus Hristos[393], are ca finalitate, la sărbătoarea Cincizecimii, nașterea istorică a Bisericii. „Coborârea Sfântului Duh e cea care dă existență reală Bisericii, spunea marele teolog român al secolului XX – Dumitru Stăniloae, punând începutul sălășluirii trupului îndumnezeit al lui Hristos în celelalte ființe umane și, cu aceasta, începutul Bisericii. Pogorârea Sfântului Duh este astfel actul de trecere de la lucrarea mântuitoare a lui Hristos în umanitatea Sa personală la extinderea acestei lucrări în celelalte ființe umane. Prin Întrupare, Răstignire, Înviere și Înălțare, Hristos pune temelia Bisericii în trupul Său, care ia ființă virtual. Dar Fiul lui

[393] „Iar când va veni Mângâietorul, pe Care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine." (Ioan 15,26).

Dumnezeu nu S-a făcut om pentru Sine, ci pentru ca din trupul Său să extindă mântuirea ca viață dumnezeiască în noi. Această viață dumnezeiască, extinsă din trupul Său în credincioși, e Biserica. Această viață iradiază din trupul Său ridicat la deplina stare de pnevmatizare, prin înălțarea și așezarea Lui de-a dreapta Tatălui, în suprema intimitate a infinității vieții și iubirii lui Dumnezeu îndreptată spre oameni. Biserica, aflată virtual în trupul lui Hristos, ia astfel ființă actual prin iradierea Duhului Sfânt din trupul Său în celelalte ființe umane, fapt care începe la Rusalii, când Duhul Sfânt coboară peste apostoli, făcându-i primele mădulare ale Bisericii, primii credincioși în care se extinde puterea trupului pnevmatizat al lui Hristos"[394]. La acest eveniment are loc extinderea comuniunii trinitare în viața comunității primare, „datorită operei de răscumpărare înfăptuite de Mântuitorul nostru Iisus Hristos, pentru ca cei credincioși să se înalțe și să participe la viața de comuniune veșnică a Sfintei Treimi"[395].

Biserica este „opera Sfintei Treimi"[396]. Ea este o instituție divino-umană, în centrul căreia se află omul – o realitate cu două dimensiuni, materială și spirituală. „Biserica este o originalitate a creștinismului. Ea este un organism integrat și ierarhizat care, întemeindu-se pe învățămintele mântuirii, își propune să răspândească mesajul la nivelul întregii populații și să-i îndemne pe toți la mântuire"[397]. În abordarea ei de verticalitate care animă, inspiră și reînnoiește orizontalitatea, ea este „instituția

[394] Dumitru Stăniloae, *Dogmatica Ortodoxă*, Vol. II, E.I.B.M.B.O.R, București, p. 196.

[395] Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, E.I.B.M.B.O.R, București, 2005, p. 241.

[396] Ioan Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Ed. România Creștină, București, 1999, p. 158.

[397] Raymond Boudon (Coord.), *Tratat de Sociologie*, Ed. Humanitas, București, 2005, p. 510.

transcendentului în societate", principala ei menire fiind păstrarea legăturii dintre oameni și Dumnezeu prin mesajul ei, în centrul căruia stă iubirea și iertarea[398].

Biserica este înțeleasă în teologia ortodoxă ca fiind **Trupul lui Hristos**, comuniunea divino-umană între Iisus Hristos și oameni, dincolo de cadrele mundane ale oricărei organizații omenești. În ea se află comunitatea ce trăiește comuniunea cu Dumnezeu, cadrul supraspațial și supratemporal al transfigurării ființei umane, locul unde omul își regăsește mereu adevărata natură și unde poate înainta în relația cu Dumnezeu, prin Hristos, întru Duhul Sfânt. „Conținutul ei constă din Hristos cel unit după firea dumnezeiască cu Tatăl și cu Duhul, iar după firea omenească cu noi"[399].

În Biserică, unirea dintre trupul tainic și Hristos sau dintre cei ce cred și Hristos e deplină, dar e o unire între niște persoane ce nu se contopesc. Mântuitorul Iisus Hristos revarsă constant darurile Sale peste Biserică, El fiind, de fapt nu doar *Capul* ei, ci și cel mai mare *Dar* al ei. Hristos o sfințește și o curățește constant prin cuvântul Său și prin Taine. Această unitate este, deopotrivă, deplină și în curs de împlinire. Ca și credincioșii, așa și Biserica este, pe de o parte, unită cu Hristos, iar pe de altă parte năzuiește spre El și Îl cheamă în rugăciunile ei. Nu este vorba de o unire statică, peste care nu se mai poate ridica, ci de una dinamică, ce năzuiește spre absolutul unității, spre sfințenie. Sfântul Apostol Pavel spunea că „nu mai trăiește el, ci Hristos trăiește în el" (Gal. 3, 20). Biserica este peregrină și rugătoare continuă, este într-o epicleză neîntreruptă. Rugăciunea este respirația ei neîntreruptă, care îl inspiră pe Hristos și-L expiră ca o mișcare neîncetată în doi timpi. «Da, vino, Doamne Iisuse!», e unul din

[398] Radu Baltasiu, *Introducere în sociologie*, Ed. Beladi, Craiova, 2007, p. 269
[399] Dumitru Stăniloae, *op. cit*, p. 204.

acești timpi (Apoc. 22, 20), iar Domnul Hristos, care a făgăduit: «Iată eu sunt cu voi în toate zilele până la sfârșitul veacului» (Matei 28, 20) – e al doilea[400].

Biserica este **stâlpul și temelia adevărului** (I Timotei 3,15). În Biserică, creștinii lucrează în mod sacramental la propria mântuire, făcând vii în viețile lor cuvintele Domnului, iar în sufletele lor, comuniunea cu El. Biserica este, totodată, „arca în care omenirea își trăiește diversitatea și găsește salvare din robia păcatului, spațiul de comunicare a Lui Dumnezeu ce constituie baza îndumnezeirii omului în Hristos. Cu alte cuvinte, Biserica este în Hristos imanentul care are în ea transcendentul, comuniunea treimică de Persoane, plină de o nesfârșită iubire față de lume"[401].

Biserica este o **icoană a lui Dumnezeu în Treime**, o taină a unității în diversitate. În Sfânta Treime, Cele Trei Persoane sunt un singur Dumnezeu, dar fiecare Persoană este distinctă; în Biserică, persoanele umane sunt în comuniune și tind spre asemănarea cu Dumnezeu, dar fiecare își păstrează identitatea personală. Perihoreza Persoanelor Sfintei Treimi este modelul ideal al Bisericii, care nu poate ființa decât comunitar, dar ierarhic. Noțiunea de persoană și cea de comuniune sunt co-relative. În Biserică, teologia comuniunii se fundamentează pe teologia persoanei, omul crescând și împlinindu-se doar în comuniune cu semenii și cu Dumnezeu, în Trupul tainic al lui Hristos.

---

[400] Dumitru Stăniloae, *Autoritatea Bisericii*, în „Studii Teologice", nr. 3-4 (martie – aprilie 1964), p. 188.
[401] *Ibidem*, p. 208.

V.2. Însușirile Bisericii

Deși „însușirile Bisericii sunt nenumărate, fiind însușirile Dumnezeu-Omului Hristos, iar prin El și însușirile Dumnezeirii Celei în Treime”[402], participanții la al doilea Sinod Ecumenic (Constantinopol, 381) le-au concentrat în al nouălea articol al Simbolului de Credință, sub forma a patru mari însușiri: una, sfântă, sobornicească și apostolească. Cunoașterea lor teoretică și practică este de o mare importanță, ea constituind premisa înțelegerii existenței și lucrării Bisericii în istorie și în societatea contemporană.

Unitatea Bisericii este dată de Hristos, întemeietorul și capul ei, care îi înalță pe credincioși la viața comuniunii trinitare, prin Duhul Sfânt. Fundamental, nu este vorba de o unitate juridică, ci de o unitate dăruită de sus, cu caracter ontologic. Ea nu urmărește scopuri utilitare și, deci, nu poate fi înțeleasă sau afirmată prin mijloacele raționale, pe care le aplicăm în vederea îmbunătățirii sau schimbării instituțiilor sociale și a formelor de organizare consacrate ale vieții umane. Această unitate internă, de profunzime, creează, bineînțeles, comuniunea sfinților, dar și unitatea externă, „vizibilă în mărturisirea aceleiași credințe apostolice, practicarea aceleiași organizări canonice și administrarea acelorași Sfinte Taine”[403]. Unitatea este rezultatul coborârii lui Hristos în viața Bisericii, pentru a o hrăni și dezvolta permanent din izvorul vieții veșnice. În El „se deschide orizontul infinității lui Dumnezeu, iar Biserica primește astfel putere de viață și de iubire unificatoare din această infinitate. Mai mult, Biserica este înțeleasă ca unitate a vieții harismatice, întrucât ea este organismul viu, unitar, intern, trupul lui Hristos, din al

[402] Sfântul Iustin Popovici, *Biserica Ortodoxă şi ecumenismul*, Mănăstirea Sfinţii Arhangheli „Petru Vodă”, 2002, p. 41.
[403] Dumitru Popescu, op. cit, p. 268.

cărui Cap curge viața duhovnicească cea nouă în toate mădularele trupului, prin lucrarea Duhului. Datorită lui Hristos, în calitate de Cap, Biserica formează o unitate duhovnicească, un organism unitar viu, divin și omenesc"[404].

În antiteză cu mult căutata unire a Bisericilor și cu eforturile de peste 100 de ani ale Mișcării Ecumenice, trebuie spus că unitatea Bisericii reprezintă o problemă ce ține și de sensul, calitatea, adevărul și autenticitatea vieții umane. Din acest motiv, problema unității bisericești este mai greu accesibilă unei mentalități pragmatice, care caracterizează cultura contemporană, și imposibil de pus în relație de conciliere cu formele convenționale de conviețuire socială și de organizare instituționalizată, care văd omul ca un individ, mișcându-se în limitele științei, dreptului, moralei, religiozității, consumului etc. „Unitatea Bisericii este o problemă iminentă a vieții oamenilor în totalitatea ei", spunea distinsul teolog grec Christos Yannaras, „fiindcă îl privește pe om în modul lui de existență, în ceea ce este el *după adevăr* și *după fire*. Adevărul unității eclesiale e un adevăr existențial, care trimite la autenticitatea existenței umane (...) adevărul existențial al unității Bisericii reprezintă unica posibilitate de izbăvire din capcana alienării omului, unica posibilitate de schimbare radicală atât a formelor sociale convenționale, cât și a viziunilor mesianice de *fericire obștească*, pe care i le propune cultura individualistă a bunăstării și a consumismului"[405].

Totodată, unitatea Bisericii este *dar* și *vocație*. Ea este un dar înnoit constant de Duhul Sfânt, pe care l-a primit, însă îl cere zilnic, fără încetare. Fiecare rugăciune a Bisericii începe cu invocarea Duhului Sfânt, a cărui prezență luminătoare, curățitoare, unificatoare și mântuitoare copleșește, inspiră și împrospătează existența, dar care este cerută mereu și mereu. Trăim între

---

[404] Dumitru Stăniloae, *Dogmatica Ortodoxă*, Vol. II..., p. 256.

[405] Christos Yannaras, *Adevărul și unitatea Bisericii*, Ed. Sofia, București, 2009, p. 14.

prezența Duhului Sfânt și în așteptarea Sa. „Suntem împărțiți între darul unității și rugăciunea pentru unitate. Biserica nu posedă unitatea, ea este menținută în unitate, cum este menținută în sfințenie și în adevăr, în ciuda aparențelor. Făgăduințele lui Hristos sunt valabile până la sfârșitul timpului”[406].

Sfințenia Bisericii vine din sfințenia lui Dumnezeu. Ea reprezintă capacitatea Bisericii de a transmite viața dumnezeiască și viața veșnică, punând în membrii ei, dar și în creație, pecetea Duhului și darul nestricăciunii, al îndumnezeirii. Biserica este sfințită de sfințenia lui Hristos și constituie mediul extinderii Lui peste creația umană, ca să împace cu Sine toată lumea împărțită[407]. Sfințenia Bisericii înseamnă o prezență vie a lui Dumnezeu. Acesta transmite sfințenia Sa, dăruindu-se pe Sine Însuși. În Vechiul Testament, Dumnezeu era prezent în *slavă*. În Noul Testament, sfințenia Lui se manifestă în *Duhul Sfânt*.

Comunitatea Bisericii a fost denumită „spital duhovnicesc”, pentru că este spațiul sacru unde putem renaște la viața cea nouă și sfântă în Hristos, prin harul necreat al Cincizecimii, împărtășit de Duhul Sfânt. El este nu doar principiu al unității, ci și izvor de trăire și de sfințenie. Aici se vindecă infirmitățile noastre spirituale și egoismul nostru, fără însă ca acesta să se contamineze de păcatele oamenilor. Biserica este sfântă prin natura ei, fără a putea fi afectată de păcatele și slăbiciunile membrilor.

În Vechiul Testament, sensul literal al cuvântului sfânt (*kadoș*) era *de a fi tăiat, a fi separat, a fi pus de-o parte*. Această semnificație se găsește și în viața eclezială. Să nu uităm importanța ușilor în arhitectura Bisericii. Ușile facilitează accesul slujitorului către cele sfinte, însă și delimitează ceea ce este pus de-o parte de restul lumii. Biserica însăși este *chemată afară*

---

406 Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, p. 272.

407 Dumitru Stăniloae, *op. cit*, p. 270.

din lume, pusă deoparte și sfințită. Cuvintele sfinte conține o taină, un „misterium tremendum”, ceea ce creează omului un frison mistic în fața slavei dumnezeiești. Aceasta este inseparabilă de sfințenie, ea fiind una din formele prezenței lui Dumnezeu între noi.

Sfințenia are o dimensiune comunitară. Sfințenia, după cum citim în mai multe locuri din Biblie, este extensibilă și practicabilă[408]. Sfântul Chiril al Alexandriei afirma că „nimeni nu se poate apropia de Dumnezeu fără să se sfințească prin jertfă și prin dăruirea de sine”[409]. Apropierea de Dumnezeu conduce spre curăție, purificare, înnoire și dobândirea unei vieți virtuoase – aspecte ale sfințeniei pe care le are Biserica și pe care membrii ei le pot dobândi și înmulți în spațiul eclesial, prin harul lui Dumnezeu. „Sfințenia este, în primul rând, o strălucire mai presus de fire a lui Dumnezeu prin cei ce se străduiesc în aceste virtuți; e o transparență strălucitoare a luminii dumnezeiești”, cum spunea Părintele Dumitru Stăniloae[410].

Potrivit Sfântului Apostol Petru, sfințenia Bisericii se manifestă înainte de toate în comunitatea euharistică. Prin euharistie, Hristos ne dăruiește sfințenia Lui și puterea de a deveni sfinți, de a învinge egoismul din ființa noastră, de a fi tot mai deschiși asemănării și iubirii absolute a lui Dumnezeu. Păcatul divide, sfințenia unește[411]. Mântuitorul Iisus Hristos a spus: „cine mănâncă Trupul Meu și bea sângele Meu, rămâne în mine și Eu în el” (Ioan 6,56), învățându-ne că acesta este mijlocul suprem prin care omul se sfințește sufletește și trăiește o nouă viață. În lumea secularizată de azi, Logosul întrupat ne sfințește

[408] I Petru 2,9; Deuteronom 7,6; Levitic 11, 44; Isaia 4,3; Psalmul 88,6; Matei 5, 48; Luca 6, 36.
[409] Sf. Chiril al Alexandriei, *Închinare în Duh și în adevăr*, Cartea IX, E.I.B.M.B.O.R, București, 1991.
[410] Cf. Dumitru Stăniloae, *op. cit,* p. 270.
[411] *Ibidem*, p. 271.

și ne susține din interiorul nostru, ca să rămânem deschiși iubirii și comuniunii cu Dumnezeu, cu semenii și cu natura înconjurătoare[412].

Sobornicitatea este a treia însușire a Bisericii și subliniază faptul că Biserica constituie o extensie a comuniunii trinitare, prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, care se reflectă în organizarea sinodală a Bisericii Ortodoxe. Această „unitate a persoanelor în varietate complementară" despre care vorbea Părintele Dumitru Stăniloae, pune în evidență faptul că adevărul se păstrează în comuniunea noastră de iubire. Dacă prin unitatea Bisericii afirmăm că ea este *una*, prin sobornicitatea ei subliniem că natura unității este *comuniunea*, menținută prin viața deplină a fiecăruia dintre noi în Hristos. „Toată Biserica este un sinod permanent, o comuniune, o convergență și o conlucrare permanentă a tuturor membrilor ei, căci numai în această stare se păstrează și se valorifică bunurile ei spirituale. În timpul nostru, această sinodalitate generală e redată prin ideea de comuniune, care implică pe cea de comuniune în Hristos"[413].

Biserica este un întreg organic, în care fiecare membru al ei lucrează pentru susținerea întregului. Conform învățăturii sfântului Pavel despre diferitele daruri ale mădularelor în corpul lui Hristos, primite de la Duhul Sfânt, există o conlucrare între ele, fiecare fiind la fel de important, fiecare având o lucrare proprie dar și una comună și fiecare având pe Hristos întreg, dacă rămâne în Biserică, „în trupul lui Hristos". Aici darurile oamenilor se dezvoltă în solidaritate, în legătură cu episcopul și cu eparhia, iar prin aceasta în sobornicitatea Bisericii.

Sobornicitatea nu este determinată de numărul credincioșilor sau de o anumită majoritate. Ea este un dar de la Dumnezeu, o adevărată taină, ce se realizează și se trăiește, în egală

412 Cf. Dumitru Popescu, *op. cit,* p. 270.
413 Dumitru Staniloae, *op. cit,* p. 287.

măsură, în adevăr și în dragoste, în comuniune deplină în viața de zi cu zi și, mai mult decât oriunde, în Taina Sfintei Euharistii. Așa cum spuneam mai sus, Biserica este, prin natura sa, *euharistică*, adică ea se realizează și rămâne acolo unde se săvârșește Euharistia. Sobornicitatea faptică, precum și chemarea la universalitate în timp și spațiu se realizează și se înnoiește neîncetat prin misiune și evanghelizare, dar mai ales prin celebrarea euharistică. Comunitatea euharistică este exact aceeași cu Biserica întreagă unită în Hristos. Sobornicitate în acest context nu înseamnă altceva decât integritatea, plenitudinea și totalitatea Trupului lui Hristos, exact așa cum este El prezentat în comunitatea euharistică[414]. Sobornicitatea nu are doar un caracter moral și nu o putem înțelege ca pe o notă eclesiologică, dacă nu o înțelegem ca pe o realitate hristologică[415].

Apostolicitatea Bisericii, unul dintre aspectele esențiale ale continuității și identității ei, face trimitere atât la succesiunea apostolică, ce se referă la transmiterea prin hirotonie a harului primit de la Hristos, prin punerea mâinilor, cât și la tradiția apostolică în totalitatea sa, înțeleasă ca o transmitere sacramentală în și prin Duhul Sfânt a mesajului evanghelic și a tezaurului credinței.

Această a patra însușire a Bisericii are, potrivit Părintelui Dumitru Stăniloae, trei componente principale: în primul rând, Apostolii sunt primii oameni care au crezut în dumnezeirea lui Hristos, credință întărită decisiv în ei de faptul că L-au văzut personal pe Hristos cel înviat. Credința lor și mărturia despre Învierea Lui Hristos e temelia pe care a început să se clădească și pe care continuă să dureze Biserica. Dacă n-ar fi fost credința și mărturia apostolilor, Biserica n-ar fi putut lua ființă și n-ar fi putut dura și crește. Biserica este zidită pe piatra

[414] Cf. Ioannis Zizioulas, *Ființa Eclesială*, Ed. Bizantină, București, 2007, p. 156.
[415] *Ibidem*, p. 167.

credinței apostolilor. În al doilea rând, formularea apostolică a învățăturii Lui,prin care El Însuși S-a tălmăcit pe Sine și a indicat calea mântuirii și desăvârșirii omului, constituie redarea cea mai fidelă a acestei învățături – normativă pentru toate timpurile. Aceasta nu e separată de credința lor, ci e chiar conținutul și baza ei. Pe de altă parte, credința lor, care a primit ultima întărire prin Înviere, le-a dat posibilitatea să înțeleagă deplin persoana și opera lui Hristos, ca și tot conținutul învățăturii Lui. De aceea, după Înviere au putut vedea pe Hristos și opera Lui ca o împlinire a planului de mântuire al lui Dumnezeu. Iisus Însuși, după Înviere, le-a atras atenția Apostolilor, a câta oară?, asupra prezenței Lui ascunse în Scriptura vechitestamentară, iar ei au putut înțelege acest lucru, pe care nu l-au înțeles bine înainte. Lipsea încoronarea planului de mântuire prin învierea lui Hristos, ca să se vadă înțelesul lui real. În fine, apostolii au fost cei dintâi care au primit Sfântul Duh la Cincizecime fără nici o mijlocire omenească. Prin Duhul Sfânt, ei sunt confirmați deplin în credința și în înțelegerea conținutului Persoanei și a operei lui Hristos, dar sunt și botezați, fiind curățați de păcatul strămoșesc prin sălășluirea lui Hristos și a tuturor darurilor și lucrărilor Lui actuale și potențiale în ei. Ei devin primii mijlocitori umani vizibili ai Duhului Sfânt și ai lui Hristos însuși[416].

Biserica este apostolică prin moștenirea credinței, a învățăturii și a harului de la Sfinții Apostoli, ca cei dintâi care le-au primit de la Hristos prin Duhul Sfânt. Această apostolicitate a Bisericii unește trecutul cu prezentul. În transmiterea harului și a învățăturii lui Hristos, fiecare generație aduce o anumită contribuție, prin viața, faptele și credința ei. În transmiterea lor, fiecare generație pnevmatizată prin mijlocirea celei anterioare își dă contribuția – sau nu – la pnevmatizarea celei următoare. „Apostolicitatea înseamnă legarea generațiilor în tradiția întrea-

[416] Cf. Dumitru Staniloae, *op. cit*, p. 297.

gă ce vine de la Apostoli, pentru că ea este Revelația întreagă, dar și în harul și spiritualitatea ce vin în mod neîntrerupt de la Duhul lui Hristos prin ei. Dar aceasta nu înseamnă că Biserica privește numai în trecut, că Hristos aparține istoriei și apostolii se interpun între El și noi, sau că harul vine numai din trecut. Noi intrăm într-o legătură cu Hristos cel viu și acum. Duhul lui Hristos sau harul Lui coboară și acum de sus, la fiecare botez, într-o continuă Cincizecime. Dar pentru aceasta trebuie să știm despre Hristos, să credem în El cu toată hotărârea. Iar credința aceasta o primim de la preoții și de la creștinii existenți, deci care au crezut înaintea noastră, iar ei, de la cei dinaintea lor, și așa, până la Apostoli, primii care au știut despre Hristos și au crezut în El. Istoria ne este necesară pentru intrarea noastră prezentă în legătură cu Hristos. Credința celor de dinaintea noastră înseamnă prezența lui Hristos prin Duhul Sfânt, în momentul de față, în ei. În acest sens, Hristos vine prin Duhul Sfânt de la ei și așa mai departe până la Apostoli: o prezență din acest moment a Lui în cei ce au crezut înaintea noastră, e izvorul harului Lui în noi, sau această prezență în ei devine prezență în noi, în Biserica Lui, care ne unește pe toți cei ce credem"[417].

Dincolo de această prezentare succintă a ceea ce este și face Biserica, a însușirilor care se regăsesc în viața ei și se prelungesc în misiunea ei, susținând-o, argumentând-o și potențând-o, trebuie să mai subliniem un aspect deosebit de important: **pentru a înțelege aceste realități**, **ele trebuiesc trăite**. „Experiența religioasă vie este singurul mijloc legitim de cunoaștere a dogmelor", spunea Părintele Pavel Florenski în principala sa operă teologică *Stâlpul și temelia Adevărului*[418]. Fără această atitudine existențială și fără experiența personală a Adevărului întrupat, care este sau ar trebui să fie un proces continuu, nu putem face

[417] *Ibidem*, p. 301.
[418] Pavel Florenski, *Stâlpul și temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori,* Ed. Polirom, Iași, 1999, p. 9.

pași înspre spiritualizarea existenței și depășirea separației dintre lumea naturală și cea spirituală, cu multitudinea de crize pe care le provoacă. Însă, pe baza unei formulări dogmatice în profundă legătură cu experiența sfinților și cu ethosul Bisericii, adevărul dogmelor depășește cadrul noțiunilor și al ideilor prin simțire și devine empiric. Arhiepiscopul Amvrozi Kliukarev (1820 – 1901) spunea în una din catehezele sale, că „un creștin trebuie să petreacă o importantă parte a vieții sale în casa lui Dumnezeu. Aici se trezește în el, prin har, omul lăuntric, aici, prin repetarea frecventă a impresiilor venite din lumea de sus, i se dezvoltă organe care formează sentimentele speciale ale laturii celei mai înalte a naturii noastre și care sunt îndreptate spre lumea spirituală”[419].

În contextul dezvoltării Mișcării Ecumenice[420], eclesiologia diferitelor confesiuni a fost tot mai bine și mai clar definită, bineînțeles, fiecare dintre ele subliniind, în cadrul dialogului religios mondial, mai mult sau mai puțin unele aspecte.

Din punct de vedere sociologic, Biserica este „o organizație religioasă care pretinde că deține monopolul religios și, în același timp, se află în acord cu instituțiile dominante ale societății (...) ea reprezintă religia dominantă a societății și tinde să încorporeze un număr cât mai mare de persoane”[421]. Ea are un rol protector

[419] Amvrozi Kliukarev, *Colecția completă*, Tom II, p. 60, apud. Ioan I. Ică jr, *Teologia experienței*, studiu introductiv la Pavel Florenski, „Stâlpul și temelia Adevărului...”

[420] Ideea ecumenismului a apărut la mijlocul sec. XIX în Anglia (1846) și în America (1847), cu scopul de a uni diferitele biserici și confesiuni creștine. Mișcarea Ecumenică a început efectiv o dată cu Conferința Misionară Mondială de la Edinburgh din anul 1910. În anul 1948, la Adunarea de la Amsterdam, s-a hotărât fondarea „Consiliului Mondial al Bisericilor”, cu sediul la Geneva. Actualmente, Mișcarea Ecumenică este susținută de 345 de „biserici” - http://www.oikoumene.org/en/about-us. (10.07.2013).

[421] Mălina Voicu, *Religie*, în Lazăr Vlăsceanu (Coord.), „Sociologie”, Ed. Polirom, Iași, 2011, p. 571. Vezi și Lazăr Vlăsceanu și Cătălin Zamfir,

din punct de vedere religios asupra tuturor membrilor bisericilor locale, tolerează parțial concurența religioasă și cultivă o anumită conlucrare cu statul. Din punct de vedere structural-funcționalist, „Biserica este o instituție a cărei specific (doctrină complexă, simultan ontologică, epistemiologică, soteriologică și morală – practici de cult / ritualuri de consacrare / sfințire, sacerdoțiu, norme și simboluri, raportare la o structură spațio-temporală proprie etc) este dat de satisfacerea trebuințelor religioase ale membrilor societății și de îndeplinirea unei funcții pentru întreg corpul social – de regulă de integrare și de coeziune”[422]. Din punct de vedere calitativ însă, „Biserica se definește prin accentuarea caracterului de comunitate a persoanelor care împărtășesc aceeași credință religioasă și care participă și sunt angajate într-o practică religioasă comună, în virtutea asumării respectivei credințe”[423].

Pe aceeași linie, Biserica este percepută ca o comunitate care se roagă și mijlocește, în primul rând, în numele oamenilor cu orice fel de vulnerabilitate, a oamenilor defavorizați, săraci, singuri, bolnavi sau persecutați. Ea a dezvoltat elemente ale unei etici sociale și politice, care s-a concentrat cel mai adesea în jurul ideilor de educație și filantropie. Uneori însă, ea și-a asumat și o vocație profetică, reprezentând vocea celor care suferă și a ținut stindardul sus împotriva nedreptăților de orice fel. Odată cu dobândirea autocefaliei și organizarea lor independentă, Bisericile s-au identificat din ce în ce mai mult cu istoria, cu cultura și destinul unei țări, ajutând la menținerea identității etnice și la apărarea unității de credință și teritoriale a acelei națiuni. Biserica Ortodoxă Română a jucat un rol misionar și cultural major, nu în calitate de putere politică, ci ca o instituție duhovnicească și pastoral-misionară, cu

(Coord.), *Dicționar de Sociologie*,Ed. Babel, 2008, p. 74.

[422] Monica Cuciureanu, Simona Velea (Coord.), *Educația moral-religioasă în sistemul de educație din România*,Ed. Didactică și Pedagogică, București, 2012, p. 139-140.

[423] *Ibidem*, p. 140.

conștiința responsabilității spirituale față de poporul român. La aceasta se adaugă, bineînțeles, și atitudinea ei charismatică față de creația umană de orice fel și față de valorile intelectuale ale culturii, pe care le-a socotit ca materializare a unor daruri divine. Astăzi, Biserica se organizează autonom față de stat, ea rămânând legată organic de sufletul poporului român, de valorile culturale, materiale, spirituale și naționale ale acestuia.

Viața comunională a Bisericii a fost tratată pe larg, coerent, plenar și organic de către teologia ortodoxă[424]. Eclesiologia este definitorie pentru viața Bisericii în toate aspectele ei, atât în structura sa sacramentală, cât și în relația ei cu lumea. Biserica încearcă mereu să răspundă întrebărilor și provocărilor lumii, să ofere, pornind de la ceea ce este și de la misiunea ei, soluții problemelor noi, să facă față dificultăților, să comunice adevărul de credință omului contemporan și să reacționeze la schimbările sociale, ca beneficiar sau, mai rar, ca inițiatoare al lor. Întotdeauna, acțiunea Bisericii urmărește comuniunea omului cu Dumnezeu, dialogul creator și liber.

V.3. Prezența Bisericii în cotidian

În contextul schimbărilor post-decembriste din societatea românească, Biserica Ortodoxă Română s-a aflat în situația de a reacționa constructiv, de a da răspunsuri duhovnicești la

[424] Vezi Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2004; Georges Florovsky, *Biblie, Biserică, Tradiție*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2006; Pavel Florenski, *Stâlpul și temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*, Ed. Polirom, Iași, 1999; Vladimir Lossky, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, Ed. Humanitas, București, 2010; Ioannis Zizioulas, *Ființa Eclesială*, Ed. Bizantină, București, 2007; Dumitru Stăniloae, *Dogmatica Ortodoxă*, Vol. II, E.I.B.M.B.O.R, București, 2003; Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, E.I.B.M.B.O.R, București, 2005 etc.

probleme noi, de cele mai multe ori de natură materială dar cu consecințe sufletești, de a interpreta în cheie spirituală realități contemporane, de a se reorganiza la nivel central și local, de a gestiona marele dar al libertății, câștigat cu prețul sângelui în fierbințile zile de iarnă ale revoluției, de a săvârși cu timp și fără timp o Liturghie a comuniunii românești, a unității și a libertății naționale, de a fi un factor de stabilitate și de încredere și, nu în ultimul rând, de a conduce și pe mai departe credincioșii ortodocși spre mântuire.

Astfel, putem vorbi de o *eclesiologie contextuală*, prin aceasta înțelegând o manifestare a Bisericii în cotidian, prin fapte concrete, ce materializează ființa, constituția, misiunea și însușirile ei în contexte noi, foarte precise, ce fac parte din viața noastră. Mai specific, e vorba de inițiative, proiecte, programe, acțiuni și abordări cu efecte pozitive sau corective în misiunea pe care o desfășoară în spații diferite și cu consecințe directe în viața țării și a credincioșilor. Asupra a cinci dintre ele dorim să ne oprim în cele ce urmează, cu convingerea că sunt proiectele misionare cele mai complexe și mai importante inițiate în ultimii 30 de ani de către Biserica Ortodoxă Română, ca răspuns la provocările unei societăți în continuă schimbare și aflată într-un vizibil proces de secularizare: asistența socială, reintroducerea orei de religie în învățământul primar, gimnazial și liceal, crearea unei mass-media religioase, manifestarea grijii pentru fiii ei care trăiesc în afara hotarelor țării și noul statut legislativ.

În dezbaterile legate de minoritățile sexuale, ca și în cele referitoare la prostituție, la drepturile femeilor, la pedofilie sau la copiii străzii sau la SIDA, B.O.R. a preferat ani la rând discursul denunțător în dauna implicării comunitare ori a misiunii sociale. Pe acest considerent, unii analiști politici susțin că Ortodoxia și Biserica Ortodoxă Română sunt incompatibile din punct de vedere etic și social cu democrația creștin-europeană[425],

---

[425] Elena Ștefoi, *Biserica Ortodoxă Română după comunism...*, p. 188.

motiv pentru care au cerut desprinderea Bisericii de stat. Pe de altă parte, s-au ridicat voci din rândul laicității ortodoxe care au făcut apel la reevaluarea modelului *simfoniei bizantine* dintre Biserică și stat, ca sursă de inspirație pentru noul statut al Bisericii și pentru activitatea ulterioară[426]. Oricum, prin acțiunile ei, Biserica Ortodoxă Română a dovedit că se află între aceste două extreme și că a depășit numeroase blocaje instituționale, sociale, ecumenice și interconfesionale, iar liderii ei își asumă responsabilitățile secolului XXI în raport cu națiunea română.

V.3.1. Filantropia - *Liturghia slujirii aproapelui*

După căderea comunismului, Biserica Ortodoxă Română a căutat să-și reia implicarea plenară, firească, în viața cetății, implicare întreruptă în 1948, și care se întemeiază pe misiunea ei divino-umană și pe lucrarea sfinților care „au avut mereu o înaltă apreciere a filantropiei, arătând prin scrieri, cuvânt și mai ales prin faptă, căci prin nimic nu se poate sluji mai bine lui Dumnezeu decât prin manifestarea milei și a grijii față de cei nevoiași și nici o virtute nu este mai mare decât virtutea iubirii și ajutorării semenului aflat în suferință”[427]. După instaurarea comunismului în țara noastră, activitățile filantropice desfășurate de Biserică au fost interzise. Cu toate acestea, mai ales la nivel rural, pastorația și ajutorarea persoanelor aflate în dificultate s-a desfășurat fără prea multe piedici. Cu privire la preoții care slujeau în mediul urban, o parte dintre ei au fost prezenți în instituțiile de protecție și asistență socială, chiar dacă, oficial, le era interzis[428]. În țara noastră, activitățile sociale coordona-

[426] Cf. Radu Preda, *Biserica în Stat, o invitație la dezbatere,* Ed. Scripta, București, 1999.

[427] Ep. Vasile Someşanul, *Diaconia în Biserica Ortodoxă Română*, în Rev. „Renaşterea”, Decembrie 1998, p. 10.

[428] *Biserica în Misiune – Patriarhia Română la ceas aniversar – 120 de ani de*

te sistematic de Biserică pot fi urmărite dinainte de secolul al XVI-lea, ca filantropie organizată mai ales în mănăstiri. Odată cu apariția statului modern, dar mai ales începând cu momentul secularizării averilor bisericești și înființarea de instituții socio-medicale ale statului laic, opera directă de caritate creștină a fost limitată, oficial și treptat[429].

Astfel, încă din anul 1990, la inițiativa unor ierarhi și a unor preoți vrednici, au fost constituite asociații cu scop socio-caritativ destinate asistenței copiilor, a vârstnicilor, a familiilor cu risc social ridicat și persoanelor cu diferite tipuri de handicap. Treptat însă, s-a simțit nevoia unei coordonări a acestei activități atât la nivel central-bisericesc, cât și la nivel eparhial, astfel încât lucrarea socială a Bisericii să fie mai organizată și mai eficientă. Implicarea Bisericii în activitățile de caritate și în prevenirea fenomenelor sociale negative, care au determinat alterarea stării morale, spirituale și materiale a multora dintre semenii noștri, cu repercusiuni asupra societății în ansamblul ei, a fost cu atât mai necesară cu cât în societatea românească au avut loc transformări sociale și economice care, pe lângă influențe benefice, au condus la apariția fenomenelor de criză morală și a mai multor probleme sociale, cum ar fi: un nivel ridicat al șomajului, salarii mici, un nivel îngrijorător de abandon școlar, fiscalitate ridicată, economie subterană, precum și o serie de schimbări la nivelul structurii psihice a omului, a sistemului său de valori, motivații, atitudini și convingeri.

---

autocefalie (1885 – 2005) şi 80 de ani de patriarhat (1925 – 2005), Ed. I.B.M. al B.O.R., Bucureşti, 2005, p. 458.

[429] Rodica Țugui, Daniela Țigmeanu, *Asistența socială în Biserică. Evaluări și cercetări în cadrul programelor sociale ale Bisericii Ortodoxe Române*, Ed. Doxologia, Iași, 2010, p. 25.

V.3.1.1. Temeiul filantopiei Bisericii

Etimologic, cuvântul *filantropie* provine din limba greacă. *Philantropos* înseamnă iubire de oameni sau iubire între oameni, într-o primă înțelegere, termenul desemnând o stare de spirit care ar trebui sa fie specifică omului față de ceilalți oameni, o stare de fraternitate. Acest termen este format prin unirea a două cuvinte grecești: *philos* = iubire, prietenie și *anthropos* = om[430]. În sine, filantropia este o formă de manifestare a bunătății oamenilor față de cei din jurul lor[431]. Prin filantropie se definește atât dragostea universală, totală și unică a lui Dumnezeu pentru oameni, cât și filantropia ca relație de iubire desăvârșită între oameni. Iisus Hristos ne-a învățat că „așa de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât pe Fiul său, Cel Unul născut, L-a dat ca oricine crede în El să nu moară, ci să aibă viață veșnică" (In. 3,16) și ne-a cerut în mod explicit: „Să iubești pe Domnul, Dumnezeul tău, din tot sufletul tău și din tot cugetul tău, iar pe aproapele tău ca pe tine însuți" (Lc. 10, 27).

Sfânta Scriptură propune icoana iubirii omului față de Dumnezeu, hrănită din iubirea lui Dumnezeu față de el și re-

430 Mihai Vizitiu, *Filantropia Divină și Filantropia Bisericii după Noul Testament*, Ed. Trinitas, Iași, 2002, p. 13-15.

431 Părintele Nicolae Steinhardt spunea despre bunătatea sufletească următoarele: „Degeaba le-am avea pe toate: inteligența, cultura, istețimea, supracultura, doctoratele, supradoctoratele dacă suntem răi, haini, mojici și vulgari, proști și nerozi, doi bani nu facem, se duc pe apa sâmbetei și inteligența și erudiția și supradoctoratele și toate congresele internaționale la care luăm parte și toate bursele pentru studii pe care le câștigăm prin concursuri severe. Nimic nu poate înlocui și suplini nițică bunătate sufletească, nițică bunăvoință, toleranță, înțelegere. Bunătatea sufletească nu-i o virtute subtilă și rafinată, e un atribut de bază al ființei omenești și, totodată, un atribut al culturii." Nicolae Steinhardt, *Primejdia Mărturisirii*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1998, p. 41.

flectată în slujirea socială a semenului, oferindu-ne câteva caracteristici ale *filantropiei,* cu valoare teologică și socială. Ea este *poruncită de Dumnezeu*: „Iubește-l pe aproapele tău ca pe tine însuți!" (Lev. 19, 18) și este *gratuită*: „Iar aceasta este dragostea, nu fiindcă noi am iubit pe Dumnezeu, ci fiindcă El ne-a iubit pe noi și a trimis pe Fiul Său jertfă de ispășire." (I In. 4, 10). Filantropia, în dimensiunea ei practică, este *dovada credinței*: „Credința dacă nu are fapte, e moartă în ea însăși. Eu îți voi arăta, din faptele mele, credința mea" (Ic. 2, 17-18). Filantropia este *nediscriminatorie*: „Nu căutând la fața omului să aveți credința în Domnul nostru Iisus Hristos, Domnul slavei" (Ic. 2,1), *concretă*: „Dacă un frate sau o soră sunt goi și lipsiți de hrana cea de toate zilele, și cineva dintre voi le-ar zice: Mergeți în pace! încălziți-vă și vă săturați, dar nu îi dați cele trebuincioase trupului, care ar fi folosul?" (Ic. 2, 15-16) și reprezintă un *factor de echilibru în Biserică și în societate*: „Prisosința voastră să împlinească lipsa acelora, pentru ca și prisosința lor să împlinească lipsa voastră, spre a fi potrivire" (II Cor. 8, 14). Mai mult decât atât, ea este o *datorie*: „Datori suntem noi cei tari să purtăm slăbiciunile celor neputincioși..." (Rom. 15, 1), ce *trebuie făcută cu inimă bună*: „Fiecare să dea cum socotește cu inima sa, nu cu părere de rău, sau de silă, căci Dumnezeu iubește pe cel care dă cu voie bună" (II Cor. 9, 7) și are ca efect *întărirea credinței*: „Slujirea acestui dar nu numai că împlinește lipsurile sfinților, ci prisosește prin multe mulțumiri în fața lui Dumnezeu. Slăvind ei pe Dumnezeu, prin adeverirea acestei ajutorări, se roagă pentru voi." (II Cor. 9, 12-14).

În epoca apostolică, când învățătura apostolilor era mereu însoțită de „facerea de bine", filantropia divină a devenit filantropia Bisericii, ea preocupându-se de „pâinea cea de toate zilele" și de celelalte nevoi primare ale celor suferinzi, căci Biserica este „extindere a prezenței și lucrării mântuitoare a lui Hristos

în umanitate”[432]. Astfel, ajutorarea celor nevoiași, limitarea sărăciei și sensibilizarea celor înstăriți[433] a devenit una dintre cele mai importante preocupări ale Bisericii, aceasta dublând și aplicând propovăduirea Cuvântului Evangheliei. Asistența socială, în formă nestructurată, practicată de la început în spațiul eclezial, la nivel individual, apoi comunitar, s-a cristalizat cu timpul în instituții de binefacere organizate pentru bolnavi, săraci, orfani, văduve, lucrare ce a reprezentat o pagină luminoasă în secolele IV și V d.H., dar și gloria epocii bizantine[434].

Pe lângă termenul de *filantropie,* întâlnim adeseori alte două noțiuni folosite în Biserică, cu sensuri sensibil diferite: caritate și asistență socială. Conceptul de *caritate* provine din latinescul *caritas*, care în traducere românească înseamnă afecțiune, bunătate, atitudine miloasă, plină de generozitate. Dacă procesul de comunicare al filantropiei este indirect, mediat de o instituție sau o fundație și are un element creativ, de perspectivă, procesul carității este unul direct, de la om la om, fiind mai degrabă caracterizat de spontaneitate, centrat pe rezolvarea unei urgențe și constă cel mai adesea în oferirea de alimente, îmbrăcăminte și medicamente celor nevoiași.

Asistența socială se desfășoară acum într-un cadru oficial, organizat de Stat sau de către societatea civilă printr-o serie de ONG-uri specializate. Așa cum a fost definită de o specialistă în domeniu, asistența socială „desemnează un ansamblu de instituții, programe, măsuri, activități profesionalizate, servicii specializate de protejare a persoanelor, grupurilor, comunităților cu probleme speciale, aflate temporar în dificultate, care, dato-

[432] Mihai Vizitiu, *op. cit.*, p. 81.

[433] Isidor Mărtinică, *Etica doctrinei creștine*, Ed. Universității București, București, 2007, p. 131-148.

[434] Cf. Antonie Plămădeală, *Biserica slujitoare*, Sibiu, 1986, p. 151. Vezi și Florica Mănoiu, Viorica Epureanu, *Asistența Socială în România,* București, Ed. All, 1996, p. 1-4.

rită unor motive de natură economică, socioculturală, biologică sau psihologică, nu au posibilitatea de a realiza prin mijloace și eforturi proprii un mod normal, decent de viață. Obiectivul intervenției asistenței sociale este de a sprijini pe cei aflați în dificultate să obțină condițiile necesare unei vieți decente, ajutându-i să-și dezvolte propriile capacități și competențe pentru o funcționare socială corespunzătoare"[435].

Scopul principal al acestor activităților de asistență socială este susținerea persoanelor aflate în dificultate și evidențierea problemelor sociale cu care aceștia se confruntă, asistenții sociali implicându-se în identificarea, înțelegerea, evaluarea și soluționarea problemelor sociale, cu respectarea unicității și demnității umane, a confidențialității și a integrității persoanei. Asistența socială are mai multe ramuri precum cele de suport și consultanță, apărare, cercetare și administrare, probațiune și alte servicii judiciare, îngrijirea și protecția copilului, servicii destinate copiilor, tinerilor, persoanelor cu handicap și persoanelor vârstnice, asistența socială în școală etc.[436] Biserica își asumă alături de Stat această abordare, încercând mereu să o spiritualizeze și să angreneze în aplicarea ei, pe lângă ansamblul de actori definiți mai sus, comunitățile parohiale, care pot cel mai bine să ofere cadrul recuperării omului, ce deține în cadrul doctrinei sociale rolul de principiu, centru și scop[437].

---

[435] Elena Zamfir, *Asistența socială față în față cu societatea riscurilor, din perspectiva politicilor sociale europene*, în Rev. „Calitatea vieții", XXIII, nr. 2, 2012, p. 124.

[436] Cf. Karla Krogsrud Miley, O`Melia Michael și DuBois Brenda, *Practica asistenței sociale*, Ed. Polirom, Iași, 2006, p. 23-44.

[437] Germano Marani, *Doctrina socială a Bisericii pentru Vest și Est*, în Ioan I, Ică Jr. și Germano Marani (Coord.), „Gândirea socială...", p. 56.

III.3.1.2. Asistența socială în Biserică

Din primii ani ai creștinismului, asistența socială a fost practicată de instituțiile religioase, Biserica Ortodoxă și cea Romano-Catolică fiind principalul punct de ajutor al oamenilor săraci, al orfanilor, al văduvelor, al bolnavilor și a altor categorii defavorizate. Cu o funcționare autonomă sau, de cele mai multe ori, în spațiile bisericilor sau a mănăstirilor, așezămintele sociale s-au bucurat de suportul material și de călăuzirea spirituală a instituției Bisericii. De altfel, ea a continuat să practice un comportament asistențial față de toate categoriile vulnerabile, rămânând până la sfârșitul secolului al XIX-lea cel mai important actor cu responsabilități sociale. Primele decenii ale secolului XX sunt martorele apariției sistemelor naționale de asistență socială.

Pentru a defini și înțelege implicarea Bisericii în societate, vom spune că asistența socială bisericească se înscrie în cadrele clasice, bine definite, ea adăugând însă la aceasta dimensiunea teoretică a învățăturii creștin-ortodoxe și dimensiunea misionară, de factură evanghelică, pe care o regăsim în practica cultică încă din zorii creștinismului. Strategia de funcționare a misiunii sociale a Bisericii a avut și are în vedere un fundament biblic dar și patristic deopotrivă. Programele, proiectele și activitățile sunt structurate ca răspuns la nevoile celor care întâmpină probleme diverse sau sunt aflați în impas fizic, material sau sufletesc. Potrivit învățăturii Mântuitorului Iisus Hristos, criteriul judecății va fi acela al împlinirii faptelor de milostenie, deci a unei iubiri milostive. Pe această linie, Biserica a dezvoltat și perfecționat continuu servicii de suport pentru credincioșii ei și nu numai, în funcție și de condițiile economice, politice și sociale din diferite etape istorice, dar și raportat la așteptările și nevoile imediate ale credincioșilor.

Preafericitul Părinte Teoctist, vrednicul de pomenire patriarh al Bisericii Ortodoxe Române între anii 1986-2007, îi îndemna pe creștinii ortodocși din Arhiepiscopia Bucureștilor, cu ocazia Paștilor din anul 1995, să privească cu atenție spre diferitele categorii vulnerabile din societate și să fie milostivi, în consonanță cu sărbătoarea Sfintelor Paști: „Aplecați-vă inima, fiecare după puterile sale, la cei ce se zbat în grea suferință: copii părăsiți și de părinți și de societate, tineri primejduiți de tot mai multe capcane ale lumii de azi, familii cu mulți copii, bolnavi, deznădăjduiți, bătrâni cărora nu le mai poartă nimeni de grijă. După cum Învierea Domnului a început cu Pogorârea Sa la iad pentru a-i sfărâma porțile și a aduce și acolo lumina vieții, tot așa și Învierea noastră spirituală va trebui să înceapă cu coborârea în iadul suferințelor de tot felul, în care se poate afla aproapele nostru, pentru a-l smulge din tirania lor”[438].

După doar trei luni, ca expresie oficială a conștientizării misiunii slujirii oamenilor și a asumării plenare a responsabilităților sociale, Sinodul Permanent al B. O. R., în ședința de lucru din 6-7 iulie 1995, a decis să recomande tuturor eparhiilor din țară înființarea unui compartiment special pentru organizarea și coordonarea asistenței sociale la nivel local. Doi ani mai târziu, Sfântul Sinod a hotărât în ședința de lucru din 13-14 februarie 1997 înființarea unui *Serviciu de misiune și asistență socială la nivelul Patriarhiei Române,* care să elaboreze o strategie a implicării Bisericii în desfășurarea misiunii de acordare a sprijinului spiritual și material persoanelor aflate în dificultate și care să țină legătura cu Ministerul Muncii și Protecției Sociale, Ministerul Sănătății, Ministerul Justiției, precum și cu alte instituții ale Statului sau organisme nonguvernamentale care au competență în domeniul asistenței sociale. Permanența Consiliului Național

[438] Teoctist Arăpașul, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Pastorală la Sărbătoarea Învierii Domnului din anul 1995*, în „B.O.R.”, an XCIII, nr. 1-6/1995, p. 7.

Bisericesc în ședințele sale din 27 februarie și 4 aprilie 1997 a aprobat înființarea în cadrul Administrației Patriarhale a Sectorului „Biserica și Societatea". La puțin timp, în ședința de lucru din 27-29 mai 1997, Sfântul Sinod a hotărât înființarea unei structuri de asistență socială în Biserica Ortodoxă Română și a aprobat *Regulamentul de organizare și funcționare a sistemului de asistență socială în Biserica Ortodoxă Română*[439], urmând ca acest regulament sa fie pus în aplicare în concordanță cu realitățile din fiecare eparhie[440].

Preocupările forurilor bisericești pentru intensificarea și îmbunătățirea activității sociale și de caritate au continuat și în anul 1998, când Sfântul Sinod, în ședința de lucru din 4-5 iunie 1998, a dispus trei măsuri importante: 1. Implicarea Bisericii Ortodoxe Române în programul național de protecție a copilului aflat în dificultate; 2. Convocarea unei întruniri speciale a coordonatorilor eparhiali de asistență socială pentru a analiza modalitățile concrete de implicare a Bisericii în programul național de protecție a copilului; 3. Dezbaterea întregii problematici privind protecția copilului în cadrul conferințelor protopopești[441].

O serie de protocoale, evenimente și decizii ale Patriarhiei Române dau dimensiunea implicării în social a B.O.R. în plină perioadă de tranziție. Prin protocoalele încheiate între anii 1995-1997 de către Patriarhia Română cu unele ministere de resort, dar și prin Legea 150/2000, privind constituirea și organizarea clerului militar, a fost reglementată asistența religioasă în unitățile militare, spitale și așezămintele de ocrotire socială din România. Între 1-3 noiembrie 2006, la Mănăstirea Tismana, s-a

---

[439] http://patriarhia.ro/images/pdf/SocialFilantropic/REGULAMENT_ORGANIZARE_FUNCTIONARE.pdf (10.10.2019).

[440] Dumitru Colotelo, *Lucrarea caritativă a Bisericii Ortodoxe Române, astăzi*, în „Biserica în Misiune. Patriarhia Română la ceas aniversar", E.I.B.M al B.O.R, București, 2005, p. 459.

[441] *Ibidem*, p. 460.

hotărât elaborarea unei *Strategii de implicare a Bisericii Ortodoxe Române în domeniul social*, aprobată de Sfântul Sinod în ședința din 14-15 noiembrie 2006. În data de 2 octombrie 2007, Patriarhia Română a semnat, împreună cu Guvernul României, un *Protocol de cooperare în domeniul incluziunii sociale*, încheiat pe o perioadă de 10 ani. Prin actul semnat la 12 decembrie 2007, se constituia *Federația Filantropia Ortodoxă*, având ca scop dezvoltarea unității, cooperării și forței de acțiune a organizațiilor care activează cu binecuvântarea Bisericii Ortodoxe Române, reprezentarea acestora în relația cu autoritățile statului și cu instituții publice sau private, în vederea creșterii calității vieții și apărării demnității umane, în spiritul învățăturii creștine. În 24 iulie 2008, Patriarhia a încheiat cu Ministerul Sănătății Publice un *Protocol de cooperare privind Parteneriatul Asistenței Medicale și Spirituale*.

În această perioadă, Biserica Ortodoxă Română a înregistrat o evoluție fără precedent în dezvoltarea serviciilor de asistență socială, reușind să încheie numeroase parteneriate publice/private și să coaguleze resursele și actorii comunitari. Pe baza acestei evoluții și a rezultatelor notabile, Biserica Ortodoxă Română s-a remarcat ca un partener real, atât în dialogul de la nivel local sau național, alături de ceilalți actori sociali, în elaborarea de planuri și strategii pentru schimbarea unor situații problematice din cadrul comunității, cât și în formularea politicilor sociale, respectiv în procesul de implementare a acestora. În prezent, Biserica desfășoară propriile activități de asistență socială, având la bază legile Statului Român în domeniu, ea promovând la nivel unitar politicile sociale și măsurile de protecție socială pentru persoanele vulnerabile, pe care le regăsim în întreaga societate românească. Biserica joacă un rol important în fuziunea cu Statul, în ceea ce privește emiterea politicilor sociale sectoriale și aplicarea lor în societate.

Biserica Ortodoxă Română are stabilite mai multe obiective privind sistemul propriu de asistență socială. Dintre acestea amintim:

• Desfășurarea și dezvoltarea unor programe de asistență socială cu caracter preventiv, în vederea ameliorării cazurilor de instituționalizare;

• Organizarea și eficientizarea unor servicii de asistență socială desfășurate la nivel comunitar, precum și la domiciliu, pentru diverse categorii de persoane defavorizate;

• Înființarea unor tipuri noi de asistență socială, precum și a unor centre de informare și consiliere;

• Acordarea unor servicii de asistență socială și medicală gratuită în cadrul cabinetelor medicale sociale înființate de Biserică, menite să deservească diferite categorii de persoane defavorizate, care nu sunt beneficiare ale sistemului de asigurări sociale;

• Desfășurarea unor programe de informare și conștientizare a opiniei publice cu privire la problemele care țin de protecția copilului, în vederea implicării în mod eficient a comunității în programele de reintegrare socială a copiilor aflați în dificultate[442].

Problemele materiale a numeroși membrii ai comunităților de credință reprezintă o realitate dureroasă, față de care Biserica a trebuit să reacționeze. În Biserică, sărăcia unor oameni nu este motiv de excludere, ci ea este văzută ca o stare temporară sau ca un interval, în care cei vulnerabili se întâlnesc cu cei înstăriți, în virtutea iubirii creștine. Pentru că Biserica i-a privit mereu pe oameni ca pe niște frați și, deopotrivă, fii ai Tatălui Ceresc, s-a implicat în viața lor, ajutându-i atât spiritual, cât și material, căci „săracul nu este nici mizerabil, nici cerșetor, nici sclav, ci om liber, bine cunoscut, lovit deodată de calamități sau nenorocire și incapabil, cel mai adesea temporar, de a face față nevoilor”[443].

---

442 *Ibidem*, p. 476.

443 George Neamțu (Coord.), *Tratat de asistență socială*, Ed. Polirom, Iași, 2003, p. 440.

Profesorul Ilie Bădescu numește suferința umană „șansă”, oferindu-i acesteia o extraordinară definiție din punct de vedere social: „Omul, în adâncurile lui, este destinat unor trăiri spirituale care pot face rupturi, aruncând punți peste abisuri, altfel de netrecut, singurele în stare să ofere omului rătăcit cale de revenire la țărm, iar aceasta este tocmai *trăirea noologică* sau spirituală. Așa putem înțelege șansa pe care o dobândește omul prin starea de care se teme atâta, pe care o numim *suferință*. Când rătăcirea și pierderea lui par atât de complete, tocmai suferința este aceea care-i devine firul salvator, menit a-l readuce la lumină și la odihna ce fugise de el ca fata morgana de omul pustiit, rătăcit în deșert”[444].

Prin caracterul asumativ al filantropiei Bisericii, în zilele noastre înțelegem poziția ei dinamică, ca valoare integratoare, fundamentată pe porunca Mântuitorului Hristos: „Poruncă vă dau vouă: Să vă iubiți unii pe alții. Prin aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenicii Mei, dacă veți avea dragoste unii pentru alții” (Ioan 13, 34-35). Pentru împlinirea acestui mandat, este nevoie de multă dăruire, de profesionalism, de cunoașterea metodelor de dezvoltare organizațională, de utilizarea unui limbaj optim și a unui set de instrumente de lucru comun, de un management organizațional eficient – segmente care s-au dezvoltat foarte mult atât în sectoarele laice de asistență socială cât și în Biserică. Pe această direcție, Profesorul Henri Stahl spunea următoarele: „Cunoașterea profesională a modurilor în care trebuie făcute investigațiile sociale, diagnosticările sociale și stabilirea remediilor ce urmează a fi aplicate, necesită un învățământ de specialitate îndelungat, care constă, în toate țările civilizate contemporane, dintr-un învățământ de bază privitor la natura generală a problemelor de asistență, cât și dintr-un învățământ specializat, după domeniul în care asistența socială

[444] Ilie Bădescu, *Noologia*... p, 128.

va avea de lucrat, respectiv *asistența închisă*, adică de organizare a instituțiilor de asistență socială, și *asistența deschisă,* adică de rezolvare cazuistică, respectiv a cazurilor infinit de diverse care ies la iveală"[445]. Același cercetător sublinia necesitatea unei legături foarte strânse între Biserică și organismele laice de asistență socială: *în domeniul vast de activitate al asistenței sociale, trebuie să existe întotdeauna o strânsă colaborare între specialiștii de profil și Biserică, spre a reuși ca terapia socială să aibă cele mai bune rezultate*"[446].

Atât prin structura administrativ-organizatorică, cât și prin potențialul uman și logistic, Biserica Ortodoxă Română s-a dovedit capabilă să asigure diversificarea și amplificarea sistemului de servicii sociale creat la începutul perioadei de tranziție. Prin sistemul propriu, a realizat o asistență socială focalizată pe persoană și pe familie, cu implicații tot mai profunde in cele mai variate aspecte ale vieții ecleziale, în special pe planul pastorației și al apostolatului social. De aceea, majoritatea programelor de asistență socială se derulează în centre deschise în cadrul unor parohii, în care sunt ajutate persoanele aflate în dificultate și în care se propune și perpetuează sentimentul de apartenență la o comunitate, la ceea ce a fost numită *familia lărgită*.

În calitatea ei de instituție divino-umană, Biserica are ca obiectiv sănătatea spirituală, integritatea morală și bunăstarea credincioșilor. În demersul ei pentru atingerea acestui obiectiv, se confruntă cu problemele sociale pe care membrii comunităților parohiale le au și care le îngreunează sănătatea și procesul de dezvoltare. Ca urmare a acestor aspecte, ea și-a creat o structură proprie de intervenție, prin care s-a implicat în spitale, în penitenciare, școli, azile, apoi în îmbunătățirea organizării comunității, în organizarea de centre vocaționale pentru

[445] Henri H. Stahl, *Prefață,* apud. Florica Mănoiu, Viorica Epureanu, *Asistența Socială în România,* București, Ed. AII, 1996, p. VIII.
[446] *Ibidem.*

tinerii din comunitate, dar și în contribuția cu resurse umane și materiale la îmbunătățirea situației persoanelor aflate în dificultate etc. Pentru aceasta, ea oferă, prin instituțiile de învățământ teologic, prin proprii specialiști și mai ales prin personalul clerical, care are în continuare un statut de lider în comunități, o amplă emulație, ce conduce la mobilizarea oamenilor din parohii, într-o implicare directă în soluționarea problemelor sociale. „Fără a marca esențial politicile sociale din România, inițiativele Bisericii Ortodoxe de a înființa, după revoluție, secții de Asistență Socială la Facultățile Teologice și de a începe constituirea unor structuri de servicii de asistență socială în cadrul Bisericii au contribuit, alături de excelente inițiative individuale ale unor preoți parohi, la ameliorarea problemelor sociale în unele comunități"[447]. Efectul acestui proces ce înnobilează ființa umană a constat adeseori în progresul spiritual și moral a multor parohii și persoane, cu efecte în îmbunătățirea relațiilor inter-umane și întărirea solidarității sociale, dar și în diminuarea sau evitarea unor tensiuni sau conflicte sociale.

Misiunea fundamentală a Bisericii nu este, însă, aceea de a aplica politici sociale și de a face asistență socială, această îndatorire revenind în mod normal Statului. Biserica, deși a fost acuzată de o oarecare pierdere a vocației primare sau de o secularizare internă prin această activitate ce primează adesea în fața propovăduirii Cuvântului și a organizării pe baze creștine a vieții membrilor ei, se implică social pentru a aplica învățătura evanghelică ce o animă și o inspiră, modelul divin de iubire predat ei prin revelația dumnezeiască. Acest vector motivațional este cel mai puternic și mai dezinteresat din câte există, cel mai nobil și mai motivant. El reușește să întâlnească nu doar politici sociale și bugete, cazuri sociale și specialiști, parteneri și voluntari, ci mai ales să conducă spre o abordare duhovniceas-

[447] Marin Preda, *Politica Socială Românească, între sărăcie și globalizare*, Ed. Polirom, Iași, 2002, p. 154.

că a cazurilor sociale, multe dintre ele fiind cauzate de crize la nivel sufletesc, familial, de grup sau comunitar.

III.3.1.3. Activitatea socială la nivelul eparhiilor

Dimensiunea activității sociale a Bisericii Ortodoxe Române poate fi urmărită parcurgând datele oficiale furnizate de Patriarhia Română[448]. Studiul nostru urmărește perioada de tranziție, marcată de intense schimbări sociale, motiv pentru care prezentăm în cele ce urmează date și evoluția lor pe durata a trei ani, respectiv în perioada 2009 – 2011, considerată o perioadă de vârf a tranziției românești.

În eparhiile din țara noastră s-au desfășurat activități în cadrul a **706** de instituții și servicii sociale (2011), **450** (2010) și **394** (2009). Având în vedere diversificarea continuă a serviciilor oferite, precum și extinderea și acreditarea centrelor, s-a impus o reorganizare integrată a activității pe criterii de competență. La nivelul structurilor bisericești (centre eparhiale, protopopiate și parohii), diagrama așezămintelor social-filantropice arata astfel: **171** cantine sociale și brutării (2011), **102** (2010) și **92** (2009), **58** instituții ce oferă servicii medicale și farmacii (2011), **39** (2010) și **25** (2009), **80** centre de zi pentru copii (2011), **83** (2010) și **88** (2009), **11** centre educaționale (2011), **68** centre de zi și servicii de îngrijire pentru vârstnici (2011), **58** (2010) și **89** (2009), **40** centre comunitare, **35** centre de tip familial, **39** grădinițe sociale, after school și școli speciale (2011), **10** (2010) și **9** (2009), **22** locuințe protejate, **130** centre de informare, de consiliere și centre de resurse, **6** instituții de învățământ pentru adulți, **33** centre de urgență pentru persoane fără adăpost, pentru victime ale violenței domestice, pentru victime ale traficului de persoane (2011), **9** (2010) și **6** (2009), **116** centre pentru asistență familii

[448] http://www.patriarhia.ro/ro/opera_social_filantropica/biroul_pentru_asistenta_social_filantropica.html (10.09.2013).

și persoane aflate în dificultate (2010) și **65** (2009), **6** centre pentru persoane fără adăpost (2010) și **7** (2009), **13** campusuri de tabără.

În cuprinsul eparhiilor, la nivelul structurilor locale, s-au derulat un număr de **767** proiecte și programe sociale, dintre care: **22** cu finanțare externă, **24** cu finanțare publică, **561** finanțate din fonduri proprii și **160** cu finanțare mixtă (2011), **559** programe sociale, din care: **62** cu finanțare externă, **41** cu finanțare publică, **443** finanțate din fonduri proprii și **89** finanțate din alte surse ale organizațiilor (2010) și **335** programe sociale, din care: **25** cu finanțare externă, **109** cu finanțare publică, **112** din fonduri proprii și **89** din alte surse ale organizațiilor (2009).

Așezămintele social-filantropice enumerate au fost înființate și administrate în parteneriat cu cele **29** de asociații și **27** de fundații (2009 - 2010) cu profil social-filantropic ale eparhiilor și în cooperare cu autoritățile locale. În cadrul așezămintelor, dar și prin intermediul programelor și proiectelor sociale, au fost acordate servicii sociale unui număr de **211.495** de beneficiari unici (2011), **1.028.715** (2010) și **629.459** (2009), după cum urmează**:**

a. **105.717** copii din așezămintele sociale ale Bisericii, dar, mai ales, din familii sărace și fără posibilități de întreținere, sau cu părinții aflați la muncă în alte țări (2011), **151.270** (2010) și **152.270** (2009);

b. **19.143** persoane cu dizabilități, cu deficiențe de vorbire, vedere și auz, consumatori de droguri sau alte tipuri de adicții, persoane infectate cu HIV/SIDA (2011), **37.261** (2010) și **26.324** (2009);

c. **74.752** persoane vârstnice din așezămintele de protecție socială bisericești, din centrele sociale de tranzit și adăposturi de noapte, bătrâni singuri, nedeplasabili, abandonați de familie și care prezentau grave probleme de sănătate (2011), **660.601** (2010) și **333.882** (2009);

d. **179.583** familii sărace, fără posibilități materiale sau adăpost, tineri, studenți, șomeri, deținuți eliberați sau victime ale inundațiilor;

e. **11.883** victime ale traficului de persoane, șomeri, victime ale violenței familiale, deținuți eliberați, victime ale calamităților naturale**.**

Bugetul pentru susținerea activităților social-filantropice în anul 2009, în cuprinsul Patriarhiei Române, a fost de **44.949.833,29 lei,** în anul 2010 de **49.584.926,88 lei**, iar în anul 2011 de **54.322.124 lei,** aceste sume provenind din:

a) Fondul *„Filantropia"* (colecte de la credincioși) și fonduri proprii ale eparhiilor: **19.852.076,59 lei** (2009), **8.598.057 lei** (2010) **și 11.139.092 lei** (2011);

b) finanțări externe: **7.303.548,37 lei** (2009), **8.492.215 lei** (2010) **și 15.738.198 lei** (2011);

c) finanțări publice: **11.292.039,68 lei** (2009), **8.128.354 lei** (2010) **și 10.988.692 lei** (2011);

d) sponsorizări, donații și campania **„2%"**: **6.502.168,65** lei (2009), **11.358.461 lei** (2010) și **16.321.037 lei** (2011);

e) colecta în bani pentru victime ale calamităților naturale: **5.988.597,62 lei** (2010) și **105.700 lei** (2011);

f) bunurile colectate pentru victime ale calamităților naturale, în valoare de: **5.389.106,26 lei** (2010) și **29.405 lei** (2011).

Sumele de bani cheltuite la nivelul Patriarhiei Române pentru susținerea activităților social-filantropice între 2009 – 2011 sunt următoarele:

a) **16.170.221,78 lei** pentru întreținerea și administrarea așezămintelor sociale (2009), **7.425.144,25 lei** (2010) și **8.820.832 lei** (2011);

b) **8.685.090,7 lei** cheltuieli organizatorice, de personal și pentru dezvoltarea programelor (2009), **13.430.574 lei** (2010) și **11.824.951 lei** (2011);

c) **4.303.957,6 lei** pentru ajutoare financiare (2009), **5.203.003,04 lei (2010)** și **5.245.428 lei** (2011);

d) **9.612.398,61 lei** pentru ajutoare materiale (2009) și **5.988.597,62 lei** (2010);

e) **815.614,5 lei** pentru sprijinirea unor persoane și instituții aflate în situații de urgență (2009) și **2.694.232 lei** (2010);

f) **9.454.269,71 lei** pentru dezvoltarea programelor (2010) și **19.601.962 lei** (2011);

În fiecare din anii următori perioadei analizate mai sus, implicarea financiară a B. O. R. a crescut semnificativ. De exemplu, în anul 2019, la nivelul Patriarhiei Române a fost cheltuită suma de **153.600.638 lei** pentru susținerea întregii activități de asistență socială, medicală și filantropică din cadrul a 796 instituții și servicii sociale și pentru sprijinirea persoanelor sinistrate[449].

V.3.1.4. Asistența socială în parohii

Biserica nu a încetat, de la înființarea sa, să se preocupe de ajutorarea celor singuri, necăjiți, bolnavi sau loviți de diverse calamități naturale. Preotul, liderul spiritual al comunității de credință și iubire dintr-o anumită localitate, este sau ar trebui să fie implicat deplin în alinarea sau diminuarea suferințelor cu care se confruntă unii dintre enoriașii săi. De asemenea, prin integrarea în rugăciunea comună a problemelor cu care se confruntă unii dintre membrii comunității, se generează o sensibilizare a tuturor oamenilor aflați în Biserică, o emulație duhovnicească, iar aceasta, la rândul ei, încălzește inimile, flexibilizează principiile și naște în oameni bunăvoința de a se implica, de a ajuta pe cei aflați în dificultate. Acest ajutor poate îmbrăca forma materială prin donațiile făcute de enoriașii cu posibilități

449 https://basilica.ro/resedinta-patriarhala-patriarhul-daniel-a-prezidat-sedinta-anuala-a-consiliului-national-bisericesc/ (11.02.2020).

materiale sau forma slujirii sociale, izvorâtă din iubire creștină, manifestată prin acțiuni de voluntariat manifestate prin vizite pastorale la domiciliul celor ce nu se pot deplasa sau prin vizitele făcute persoanelor instituționalizate. „Fiecare creștin poate ajuta aproapele aflat în nevoie, dacă dorește acest lucru”[450].

Mântuitorul Iisus Hristos și-a desfășurat întreaga Sa misiune vorbind, ajutând pe cei neputincioși, vindecând pe cei bolnavi, mângâind pe cei suferinzi, înviind oameni decedați. El și-a definit esența misiunii sale în termeni specifici filantropiei dumnezeiești: „Duhul Domnului este peste Mine, că Domnul M-a uns să binevestesc săracilor, M-a trimis să vindec pe cei cu inima zdrobită, să propovăduiesc celor robiți slobozire și celor prinși în război libertate”(Isaia 61, 1). Trimițându-și ucenicii în lume, Mântuitorul îi însărcinează cu aceeași misiune: „Tămăduiți pe cei neputincioși, înviați pe cei morți, curățați pe cei leproși, pe demoni scoateți-i afară, în dar ați luat, în dar să dați. Să nu aveți nici aur, nici arginți, nici bani în cingătorile voastre; nici traistă pe drum, nici două haine, nici încălțăminte, nici toiag; că vrednic este lucrătorul de hrana sa” (Matei 10, 8-10). Cel mai precis și mai impresionant cuvânt îl găsim însă în *Parabola samarineanului milostiv* (Luca 10, 25-37). Comentariile patristice au văzut la unison în samarineanul milostiv pe însuși Mântuitorul Iisus Hristos, aplecat asupra fiecărui om aflat în orice fel de suferință pentru a-l ușura și vindeca. De fapt, însăși condiția umană este aceea a omului mereu provocat de viață, ce depune un efort pentru a trăi și pentru a depăși încercările cotidiene.

În zilele noastre, preotul este chemat să-și exercite misiunea după standarde mult mai înalte și în moduri diversificate. El e chemat, pe lângă misiunea principală de rugăciune și de transmitere a adevărului de credință, să ajute, să mângâie, să consilieze pe cei suferinzi sau afectați de probleme, misiune ce trebuie îndepli-

---

450 Marin Preda, *Politica Socială Românească…*, p. 126.

nită după standardele oficiale, ratificate instituțional. Preotul nu este doar un sfătuitor, un consilier, ci și bun și smerit ascultător și un împreună-călător cu cel în suferință. Pe de altă parte, preotul nu este inclus în cercul de specialiști ai psihicului uman precum: psihologul, psihiatrul, psihoterapeutul etc. Acești profesioniști pot face analize și referiri de cazuri de la unul către altul, fiecare luând în calcul ce a lucrat cel dinainte, formând astfel o echipă multi-disciplinară. Preotul este invitat la întâlniri academice care studiază psihicul omenesc, dar mai mult în mod onorific.[451] Din păcate, după cum observă și specialiștii din domeniu, întreg grupul ocupațional din care face parte nu este acceptat efectiv ca un grup profesionist, nici de către comunitățile științifice, nici de către cele de practică terapeutică, preotul resimțind nevoia dialogului, a comunicării, a schimbului de opinii asupra problemelor cu care se confruntă în parohii[452]. Așadar, a fi slujitor în casa Domnului este o poziție de înaltă cinste și demnitate, dar și de extraordinară responsabilitate, în virtutea căreia preotul este chemat să predice și să practice Evanghelia lui Hristos, care are valențe vindecătoare și mântuitoare pentru oameni.

Viața și activitatea comunității parohiale sunt condiționate de anumite valori spirituale și materiale, validate comunitar, prin prisma cărora omul se cunoaște, se evaluează, se înțelege pe sine și își reprezintă propria condiție, în raport cu Dumnezeu și cu ceilalți oameni. „Valorile reprezintă expresia unor preferințe și credințe colective, dar în același timp, și ale unor orientări fundamentale și principii generale. Astfel, în orice tip de societate, determinarea acțiunilor (a obiectivelor societate) se realizează în funcție de reprezentarea aspirațiilor (unde se dorește

---

[451] Iulian Negru, *Preotul – terapeutul prin excelenţă,* http://www.ziarullumina.ro/articole;1512;1;52145;0; (22.10.2013).

[452] Cf. Rodica Țugui, Daniela Țigmeanu, *Asistența socială în Biserică. Evaluări și cercetări în cadrul programelor sociale ale Bisericii Ortodoxe Române,* Ed. Doxologia, Iași, 2010, p. 91.

să se ajungă) și se manifestă prin valori colective"[453]. Valorile alcătuiesc „o concepție explicită sau implicită, distinctivă pentru un individ sau caracteristică pentru un grup, cu privire la ceea ce este dezirabil, care influențează selecția modurilor, mijloacelor și scopurilor disponibile ale acțiunii"[454].

Parohia are propriile ei valori materiale și spirituale, în acord cu dogmele sfinte și cu legile de funcționare stabilite instituțional, în funcție de care își stabilește obiectivele și se adresează în principal enoriașilor. Foarte important este felul în care acest tip de comunitate se preocupă de cei aflați în situații grave, în mari nevoi materiale sau spirituale, de felul în care ea se implică în rezolvarea problemelor cu care se confruntă nu doar proprii membri, ci și cei care nu aparțin decât fizic perimetrului comunității parohiale. În cadrul unor parohii sau mănăstiri, se desfășoară numeroase programe și acțiuni filantropice, precum: acordarea de meditații gratuite copiilor din parohie, grădinițe, acordarea de burse școlare lunare sau intermedierea acordării lor de către companii sau persoane înstărite, acordarea de premii pentru elevii premiați la olimpiadele școlare, tabere, excursii sau pelerinaje, programe pentru copiii străzii, programe de integrare socială și profesională a diferite categorii de oameni, ajutoare materiale, alimente, lemne și haine pentru familii numeroase, programe de asistență pentru zonele afectate de calamități naturale, ajutorarea bătrânilor singuri etc. Din acest punct de vedere, activitatea unei comunități poate fi definită ca având natură *filantropică* și care are un conținut substanțial, numit, în plan laic, *asistență socială.* Asistența socială este, la rândul ei, susținută de anumite valori laice, dintre care cea mai importantă este: „credința în autodeterminarea persoanei asistate"[455].

---

[453] V. Dragomir, *Valorile în practica asistenței sociale*, în „Revista de Asistență Socială", nr. 1/2004, p. 86.

[454] *Ibidem.*

[455] *Ibidem*, p. 87.

V.3.1.5. Așezăminte sociale și activitate social-misionară la nivelul Eparhiei Alba Iulia

În acest ultim subcapitol dedicat misiunii filantropice a Bisericii dorim să prezentăm, într-o formă foarte sintetică[456], cea mai activă eparhie pe linie socială a Bisericii Ortodoxe Române – Arhiepiscopia Alba Iuliei, care gestiona, în perioada tranzițională amintită, nu mai puțin de 64 de așezăminte sociale, 55 dintre ele funcționând în cadrul parohiilor. Succesul a fost asigurat de convenția de colaborare, apoi de parteneriatul public – privat încheiat între Arhiepiscopia Alba Iuliei și Consiliul Județean Alba prin Direcția Generală de Asistență Socială și Protecția Copilului Alba (D.G.A.S.P.C. Alba).

Activitatea socială s-a desfășurat permanent în Eparhia Alba Iuliei încă de la reînființarea sa din anul 1975, în mai multe moduri, principalii actori asistențiali fiind instituțiile bisericești: **mănăstirile**, care au construit așezăminte în incinta sau în proximitatea lor și **parohiile**,care au acționat prin realizarea de colecte în biserici pentru cei săraci, copii orfani, văduve, persoane vârstnice sau pentru sinistrații inundațiilor ori a secetei. Această activitate s-a realizat itinerant, fără contribuția unor specialiști și fără principii oficiale de organizare.

La data de 1 octombrie 1995 la Alba Iulia a luat ființă prima structură de asistență socială organizată în cadrul Bisericii Orto-

[456] O prezentare detaliată găsim la Ovidiu Panaite, *Arhiepiscopia Alba Iuliei,* în Vol. „Autocefalie și responsabilitate”, București, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, 2010, p. 534-572. Vezi și Ovidiu Panaite, *Repere de axiologie intravalorică. De la psihologia carității publice la filantropia biblică. Modelul asociației Filantropia Ortodoxă Alba Iulia,* în Vol. Simpozionului Teologic Internațional „Familie, Filantropie și Etică socială. Parteneriatul Stat-Biserică în Asistența Socială”, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2011, p. 403 - 460.

doxe Române: *Biroul de Asistență Socială*, apoi Compartimentul cu același nume, deschis cu scopul de a dezvolta pe viitor o asistență socială strategică. În luna februarie a anului 1997, Compartimentul de Asistență Socială din Alba Iulia a înaintat Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române o propunere pentru înființarea unui sistem de asistență socială eclezială la nivel național. Acest document a constituit baza *Regulamentului de Organizare și Funcționare a Sistemului de Asistență Socială în Biserica Ortodoxă Română,* aprobat de Sfântul Sinod. Tot atunci, la Alba Iulia a fost redactat primul *Ghid practic pentru Birourile de Asistență Socială din cadrul protopopiatelor.*

Dacă primul cămin pentru persoane vârstnice a fost înființat în anul 1991 la Mănăstirea Râmeț, prima mare realizare în domeniul asistenței sociale cu caracter religios în cuprinsul Eparhiei de Alba Iulia a fost înființarea caselor de tip familial, în colaborare cu D.G.A.S.P.C. Alba și cu primăriile locale, cu folosirea personalității juridice a parohiei. În anul 1998, la Alba Iulia s-a deschis prima cantină pentru săraci.

Simțindu-se tot mai acut nevoia de a diversifica și profesionaliza serviciile sociale, precum și nevoia de a angrena cât mai multe resurse umane și financiare, la inițiativa unui grup de preoți și asistenți sociali din orașul Alba Iulia, în data de 11 septembrie 2001, a fost înființată Asociația „Filantropia Ortodoxă Alba Iulia”, o interfață a eparhiei albaiuliene în lucrarea socială și, totodată, un instrument pentru atragerea de fonduri. Trei ani mai târziu, asociația a devenit *Asociație de dezvoltare comunitară*. Această schimbare a lărgit sfera de implicare a asociației, pe lângă serviciile sociale, ea propunându-și să ofere servicii medicale, culturale și educative.

Având în vedere că asociația acoperă misionar cele două județe din cuprinsul Arhiepiscopiei Alba Iulia – Alba și Mureș – pentru o mai mare eficiență au fost înființate 21 de filiale, structuri locale care au adoptat statutul și regulamentul asociației mamă, însă cu personalitate juridică proprie.

Dimensiunea activității sociale desfășurate este evidentă în serviciile oferite în centrele sociale: case de tip familial, centre de zi, servicii de îngrijire la domiciliu pentru persoane vârstnice nevoiașe și singure, locuințe protejate pentru persoane cu handicap, case de tip familial pentru copii cu dizabilități, centre de prevenire a abandonului școlar, adăpost de noapte, centre de bătrâni, cantine sociale, centrul de formare profesională pentru tineri și adulți „Dynamis" Alba Iulia, la care se adaugă ajutoare de urgență, servicii primare, dezvoltarea deprinderilor de viață independentă a copiilor, recuperarea copiilor abuzați, școlarizarea copiilor cu handicap, găzduirea mamelor cu copiii aflate în situație de dificultate, consilierea femeii în sindrom de pre și post avort, consilierea persoanelor cu boli adictive, consilierea persoanelor cu dizabilități, recuperare pentru persoane cu handicap, consilierea familiilor cu risc de abandon al copiilor, consilierea persoanelor emigrate, îngrijire socio-medicală a vârstnicilor la domiciliu, servicii socio-medicale de stomatologie și mediere pe piața muncii.

Serviciile amintite se adresau la 16 categorii de beneficiari, cu o anumită formă de vulnerabilitate: persoane care nu își puteau asigura hrană, adăpost și condiții de igienizare, copii care au suferit orice formă de abuz, copii abandonați sau aflați în plasament, copii care proveneau din familii cu o situație socio – economică precară, copii cu risc de abandon și eșec școlar, adulți cu handicap, copii săraci cu risc crescut de abandon școlar, persoane dependente de alcool, persoane emigrate, vârstnice, dependente sau fără sprijin familial, familii sărace cu mulți copii, femei aflate în criză de pre și post avort, vârstnici săraci fără sprijin familial, persoane lipsite de un loc de muncă, persoane necalificate etc.

Resursele umane implicate în cadrul Compartimentului de Asistență Socială, în momentul de față, sunt în număr de 168 de persoane angajate, la care se adaugă 30 preoți, care coordo-

nează centrele sociale din cadrul parohiilor unde slujesc și 120 de voluntari.

Cea mai completă și relevantă imagine a implicării sociale a Arhiepiscopiei Ortodoxe Alba Iulia la nivelul anului 2020 o oferă însă ansamblul serviciilor sociale, în prezent, în număr de 101:

- 18 Case de tip familial pentru 262 copii;
- 16 Centre de zi pentru copii, pentru 382 copii;
- 12 Centre de prevenire a abandonului școlar pentru 358 copii;
- 6 Centre rezidențiale pentru 145 vârstnici;
- 1 Centru de zi pentru 40 de vârstnici;
- 6 Servicii socio-medicale de îngrijire la domiciliu persoane vârstnice, pentru 450 beneficiari;
- 13 Servicii de îngrijire la domiciliu pentru persoane adulte cu dizabilități, pentru 138 beneficiari;
- 3 Adăposturi pentru oamenii străzii cu o capacitate de 86 beneficiari;
- 3 Cantine sociale pentru 145 de beneficiari;
- 1 Centru de Consiliere pentru femei aflate în situația de criză de sarcină;
- 1 Birou de Asistență și Consiliere a persoanelor cu handicap locomotor;
- 1 Birou de asistență socială pentru persoane adulte aflate în dificultate;
- 1 Centru de zi pentru persoane adulte cu dizabilități pentru 120 beneficiari;
- 7 Locuințe maxim protejate pentru persoane adulte cu dizabilități, pentru 68 de beneficiari;
- 1 Centru de Resurse pentru dezvoltare personală;
- 1 Cantină mobilă pentru 150 de adulți aflați în dificultate;
- 1 Structură de economie socială;

- 1 Centru pentru tinerii care părăsesc sistemul de protecție;
- 1 Centru de zi pentru persoane adulte[457].

Un alt indicator deosebit de important care pune în vedere dezvoltarea organizațională este cel financiar. Dacă în anul 2006 bugetul Compartimentului de Asistență Socială și al Asociației „Filantropia Ortodoxă Alba Iulia" se ridica la cifra de 4.316.438,24, în 2008 la 3.889.098 lei, în anul 2010 bugetul s-a ridicat la suma de 14.878.149,27, ceea ce reprezintă 30% din bugetul activităților social-filantropice din Biserica Ortodoxă Română. În anul 2020, bugetul Asociației a fost de 28.949.575,00 lei.

V.3.2. Eclesiologie educațională. Ora de religie.

În primii ani ai tranziției post-decembriste, în școala românească elevii au început să primească din nou, după ani și ani de interdicții și de tabuizare a religiei, o educație religioasă. Religia a reintrat în școală, cu consecințe evidente asupra elevilor, care au primit informații de bază legate de valorile religioase, devenind mai sensibili la fenomenele de credință, asupra profesorilor de religie și a întregului corp profesoral, asupra școlilor, asupra Bisericii, care recuperează și propune linii de formare și reformare spirituală pentru toate vârstele, dar și a societății în general.

Educația religioasă a reprezentat o reacție a Bisericii la schimbările intervenite în societatea românească, ea încercând să facă roditor în rândul celor mai tineri dintre membrii ei principiul învățătoresc, un principiu fundamental, ce este instituit de însuși „Cuvântul lui Dumnezeu", Mântuitorul Iisus Hristos. Educația religioasă a fost gândită ca o educație axiologică, cu o problematică și un conținut extrem de bogat. Ea se integra

457 *Darea de seamă a Sectorului Social Filantropic al Arhiepiscopiei Alba Iulia pentru anul 2020.*

complementar în procesul general educațional instructiv și formativ, care pregătea elevul pentru viață și oferea permanent o alternativă sistemului de valori existent în societate[458].

Educația religioasă creștină ne prezintă modelul suprem, axiologic, educativ și moral, oferit de Iisus Hristos, între a cărui viață și învățătură a fost o identitate perfectă. El este Calea, Adevărul revelat, Viața cea nouă (In. 14,6), Învățătorul și Domnul. Fără acest model divino-uman nu se poate construi nimic consistent și durabil din punct de vedere spiritual și nici nu se poate realiza un progres duhovnicesc. Cei ce cred și acceptă valorile religiei creștine, descoperă că „religia creștină nu este esențial un fapt cultural, ci un fapt vital, valoarea ei stând în capacitatea de a da sens existenței umane, răspunzând celor mai grave probleme ale omului, care sunt privitoare la ființa și destinul omului, la nașterea și moartea sa”[459].

Necesitatea pregătirii creștinilor a condus la un amplu sistem educativ al Bisericii, numit *catehizare*, prin care s-a definit foarte clar învățătura de credință și s-au sintetizat anumite metode didactice și principii, folosite de persoane avizate. Ulterior, acest sistem a fost integrat în sistemul național de învățământ, susținut de Stat, religia și educația pe baze creștine promovate de acest sistem contribuind la o înțelegere mai amplă a realității, în general, și a omului, în special. În plus, „religia și educația creștină au un rol deosebit în regenerarea lumii contemporane prin trezirea răspunderilor personale în toți oamenii”[460].

Lipsa orei de religie din școală pentru mai mult de patru decenii a fost parte a unui proces forțat de laicizare a învățământului românesc de către sistemul comunist, ce și-a făcut

---

[458] Cf. Vasile Gordon, *Biserica şi şcoala. Analize omiletice, catehetice şi pastorale*, Bucureşti, Ed. Christiana, 2003, p. 160.

[459] Teofil Tia, *Reîncreştinarea Europei*…, p. 451.

[460] Ilarion Felea, *Religia culturii*, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române, Arad, 1994, p. 16.

simțite consecințele asupra caleidoscopului educațional, asupra calității actului educativ, asupra reperelor morale și spirituale, precum și înlocuirea lor cu false ideologii și cu un cult monstruos al personalității. Acest proces a generat adevărate drame în planul formării caracterelor umane, lipsite de echilibrul credinței[461]. Iar zilele noastre, deși s-a revenit la oferta unui învățământ religios în parteneriat cu Statul, există destule elemente care conturează o adevărată ofensivă la adresa valorilor pe care creștinismul ortodox le propune lumii contemporane. Deosebit de important în cunoașterea și asumarea valorilor în general, printre care se numără, bineînțeles, și cele religioase, este atât „setul de întrebări privind propria persoană pe care omul și le formulează sau cu care intră în contact pe parcursul vieții, cât și capacitatea acestuia de a le recunoaște cu ajutorul actelor emoționale pozitive, îndeosebi prin iubire"[462]. Valorile religioase au un rol integrator, de liant între oameni, de redefinire constantă a realității, de poziționare a omului, cu problemele și resursele lui, ca valoare centrală, în prim-planul vieții, subliniind dimensiunea lor spirituală și imprimându-le pecetea eternității. Fondatorul școlii de stilistică a Facultății de Litere din București, filosoful și criticul Tudor Vianu, observa că „valorile religioase sunt integrative. Ele integrează, unifică, constituie într-un tot unitar și coerent toate valorile cuprinse de conștiința omului. Prin valorile religioase se înalță arcul de boltă care unește valorile cele mai îndepărtate, adună și adăpostește pe cele mai variate. Un om poate cuprinde diferite valori, pe cele mai multe dintre ele, dar legătura lor unificatoare va lipsi, atâta timp cât valoarea religioasă nu li se adaugă lor"[463].

---

[461] Cf. Mihai Himcinschi, *Biserica în societate…* p. 162.

[462] Dorin Opriş, *Dimensiuni creştine ale pedagogiei moderne*, Ed. Sf. Mina, Iaşi, 2010, p. 66.

[463] Tudor Vianu, *Filosofia culturii şi teoria valorilor*, Bucureşti, Ed. Nemira, 1998, p. 117.

Acceptarea unor valori materiale sau spirituale reflectă, la nivel subiectiv, nivelul de acceptare a lor la nivel colectiv. Valorile sunt receptate ca forme ale unui model ideal, dar și ca punți de legătură cu acesta. Din punct de vedere teologic, valorile religioase depășesc o circumscriere a realității sau a unor segmente ale ei și devin treptat fundamente ale vieții și ale personalității umane. Ele oferă modele de viață, de înțelegere, de analiză, de comunicare și comportament, de acțiune și de organizare, ce dinamizează viața omului, orientând-o ascendent, „stimulează conștiința de sine în fața Tu-ului divin" și, totodată, reclamă elaborarea de metode și tehnici pentru formarea personalității religios-morale a oamenilor și, în special, a tinerilor. Mai mult decât atât, „nevoia omului de transcendent leagă sfera valorilor de întregul univers existențial și ideatic. Se depășește, prin aceasta, o înțelegere simplă, ancorată în arbitrar sau subiectivitate și se deschide perspectiva necesității valorificării suportului spiritual necesar dezvoltării integrale în context social, cu o proiecție care cuprinde lumea prezentă și se îndreaptă spre cea viitoare"[464].

Valorile religioase vizează fiecare aspect al vieții omului și al întregii lumi, contribuind la definirea și înțelegerea vieții și a morții, atât la nivel teoretic, cât și practic, în contexte concrete, istorice, păstrând vie memoria revelației dumnezeiești și oferind modele de urmat. Valorile religioase sunt adeseori în strânsă dependență și interconexiune cu cele culturale sau cu cele etice. Henri Bergson spunea: „Obișnuim să spunem că religia este auxiliarul moralei, ea fiind cea care ne aduce în suflet teama de pedeapsă și speranța pentru răsplată. Este, poate, adevărat. Însă va trebui să adăugăm că, din acest punct de vedere, religia nu face altceva decât să promită extinderea și redresarea justiției umane prin justiția divină"[465].

---

[464] Dorin Opriş, *op. cit.*, p. 69.

[465] Henri Bergson, *Cele două surse ale moralei şi religiei*, Ed. Institutul European, Iaşi, 1992, p. 101.

Libertatea reprezintă cel mai mare dar acordat de Dumnezeu omului, exercițiu ce stă la baza unei vieți demne, a unor decizii importante și a unei evoluții sănătoase. Libertatea este mediul de dezvoltare integrală a omului pe cele două dimensiuni ale existenței, omul având posibilitatea de a alege valori ce îl reprezintă și care îmbogățesc viața lui și a comunității din care face parte. Valorile religioase ce se transmit prin ora de religie pot constitui, pentru copii și tineri, un reper spiritual și un liant între cunoștințele dobândite prin studiu în anii de școală, realitățile sociale și trăirile personale. „Biserica propune, nu impune valori … Valorile cultivate și virtuțile încurajate în cadrul orelor de religie sunt necesare sănătății spirituale a persoanei și a comunității. Religia îi învață pe copii și pe tineri iubirea față de Dumnezeu și de oameni, credința, speranța, solidaritatea, dreptatea și recunoștința față de părinți și binefăcători, dărnicia și hărnicia, sfințenia vieții, valoarea eternă a ființei umane, adevărul prim și ultim al existenței, binele comun și frumusețea sufletului profund uman, cultivat și îmbogățit prin virtuți"[466].

V.3.2.1. Argumente pentru educația religioasă în școli

Educația religioasă este susținută prin mai multe argumente de ordin istoric, cultural, sociologic, psihologic, etic, teologic, ecumenic și pedagogic. Ele contribuie la înțelegerea efectului acestei materii în formarea persoanei umane, în înnoirea structurilor atitudinale, afective și volitive ale omului și, dar nu în ulimul rând, în sublinierea unității valorice promovate de religia creștină. În continuare, prezentăm cele mai importante argumente avute în vedere pentru educația religioasă în școa-

[466] Patriarhia Română, *Apostolat educaţional. Ora de religie – cunoaştere şi devenire spirituală*, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, Bucureşti, 2010, p. 7.

lă, sintetizând o amplă cercetare realizată de Profesorul ieșean Constantin Cucoș:

Argumentul istoric. În tinda Bisericii și în cadrul multor mănăstiri au luat ființă primele școli, care au adus lumină în satele țării noastre și în viețile fiilor neamului românesc. Cu vremea, s-au creat, după model apusean, școli poporale, secundare, liceale și de nivel universitar. Religia ortodoxă a fost predată în școlile primare, gimnaziale și liceale, precum și în școlile profesionale de stat[467]. Mai profund, încreștinarea țării noastre a coincis cu procesul de formare a poporului român. Istoria țării noastre este scrisă la umbra crucii, iar numeroși preoți ortodocși și greco-catolici s-au implicat în evenimentele importante ale țării noastre. Aceste realități ale poporului nostru trebuie cunoscute din solidaritate și din rațiuni identitare, din respect pentru adevăr și pentru valorizarea lor contemporană.

Argumentul cultural. A dobândi cunoștințe din toate domeniile vieții reprezintă un demers necesar pentru formarea unei culturi generale unitare și reprezentative. Informațiile despre religia noastră despre referințele religioase ale unor popoare, elemente din istoria credințelor și a ideilor religioase, precum și respectarea valorilor și a alterității religioase a celorlalți locuitori ai planetei, reprezintă o situare decentă în registrul cultural modern, un semn de civilizație și culturalitate. De asemenea, foarte multe realizări artistice, literare sau cinematografice tratează teme cu substrat religios. „Educația religioasă face posibil un dialog în această sferă, deschizând omului calea spre experiențe culturale diverse. A ne lipsi din spectrul cultural informațiile de natură religioasă, înseamnă asumarea, neonorantă, a unei infirmități din punct de vedere spiritual, a unui analfabetism de ordin religios”[468].

---

[467] Cf. Nicu Octavian, *Învățământul teologic și religios la începutul mileniului III*, în Rev. „B.O.R.”, CXX (2002), nr. 1-6, p. 189 - 255.

[468] Cf. Constantin Cucoș, *Educația Religioasă. Repere teoretice și metodice*, Ed. Polirom, Iași, 2009, p. 16.

Argumentul sociologic. Valorile religioase, mai mult decât altele, au capacitatea de a aduce oamenii împreună, de a solidariza și de a crea legături durabile. Educația religioasă, care promovează un set de valori întemeiate pe iubire, compasiune, comunicare, identitate, stabilitate și altruism, poate forma persoane solidare, ce se manifestă inclusiv, deschizându-se față de ceilalți. „Religia creștină funcționează ca un flux spiritual integrator, ca o formă subtilă de congregare a acțiunilor la nivel social”[469].

Argumentul teologic. Acest argument are o foarte strânsă legătură cu activitatea catehetică a Bisericii. De altfel, aceasta a dezvoltat un program educațional prin care se transmite și se cultivă învățătura de credință. În timp ce cateheza reprezintă o formă de educație ce are loc în cadrul Bisericii, realizată cel mai adesea de către preot, în vederea unei inițieri sistematice în credință și în elementele de cult a membrilor comunității, ora de religie se realizează în școli, are un caracter unitar, la nivelul întregii țări, dar și interdisciplinar, în vederea transmiterii învățăturilor de credință și a formării personalității tinerilor. Conținuturile valorice ce se transmit prin ora de religie sunt diverse, finalitatea ei fiind aceeași cu a oricărui tip de formare religioasă: o viață spirituală și morală, în vederea mântuirii sufletului. Însăși Biblia subliniază necesitatea educației religioase, cu efect asupra comunității de credință: „Și apropiindu-Se Iisus, le-a vorbit lor, zicând: Datu-Mi-s-a toată puterea, în cer și pe pământ. Drept aceea, mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh. Învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă, și iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului. Amin” (Matei 28, 18 – 20).

Argumentul etic. Anii dictaturii comuniste au lăsat urme adânci și dureroase în poporul român. Pe lângă acestea, perioada tranziției a generat și ea multe provocări sociale, morale și spirituale, la care trebuie să răspundă nu doar profesioniștii din dome-

[469] *Ibidem.*

niul științelor sociale, ci și Biserica. Ora de religie, în acest context, poate aduce o contribuție inedită în ceea ce privește relațiile sociale și inter-umane, deoarece informațiile transmise au un puternic conținut moral și integrator, generând încredere, echilibru, deontologie etc. „Morala de tip religios poate umple un gol sau ne poate ajuta să depășim anumite sincope de orientare existențială"[470].

Argumentul psihologic. Educația religioasă are un puternic caracter formativ. Pe lângă informațiile ce se transmit prin ora de religie, se urmărește și asumarea lor, transpunerea în viață[471], ceea ce presupune o schimbare, o echilibrare, o creștere a stimei de sine, o reformare la nivel personal din perspectiva unor standarde superioare, de origine divină. Religia, fundamentată pe iubire, adevăr și libertate, se prezintă „ca o creație în același timp umană și divină (…) este însuși chipul spiritual al existenței generale"[472], prin ea vizându-se „palierele atitudinale, de credințe, de reprezentări, de sentimente ale persoanei umane. Educația religioasă poate deveni un prilej de fortificare interioară, de identificare a sinelui, de descoperire a idealurilor, de reconvertire a persoanei spre lumea valorilor absolute. Pentru mulți semeni de-ai noștri, recursul la religie poate fi vindecător. Se constată că oamenii credincioși sunt mai moderați, mai cumpătați, mai echilibrați"[473].

V.3.2.2. Etape în definirea statutului disciplinei religie, după anul 1989.

Reintroducerea disciplinei *Religie* în cadrul sistemului de învățământ românesc încă din anul 1990, în ciuda lipsei acute de profesori de religie calificați, suplinită fie de preoți fără o

470 *Ibidem*.

471 Cf. Dumitru Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Ed. Dacia, Cluj Napoca, 1993, p. 190-195.

472 Vasile Băncilă, *Inițierea religioasă a copilului*, Ed. Anastasia, București, 1996, p. 18.

473 Constantin Cucoș, *Educația religioasă...*, p. 15-16.

pregătire pedagogică specială, fie de cadre didactice fără studii de teologie[474], precum și definirea statutului acesteia în cadrul diferitelor documente oficiale ale Ministerului Educației, a avut la bază nu doar o importantă tradiție românească anterioară anului 1948, ci și faptul că, în majoritatea țărilor europene, educația religioasă face parte din curriculum-ul școlar, cu 1-3 ore de predare pe săptămână[475].

Acest proces a fost marcat de o anumită evoluție, adeseori tensionată, dar și de o serie de modificări necesare. Dezbaterile publice pe marginea acestui aspect au devenit mult mai aprinse atunci când s-a pus în discuție statutul religiei în cadrul sistemului de învățământ, în special după intrarea în vigoare a noii Constituții a României din anul 1991 și în anii 2007-2009. Demersurile constante ale Patriarhiei Române și a unei părți a societății civile au definit studiului religiei ca drept constituțional, în condițiile în care se respectă dreptul elevilor de a alege. Drepturile și libertățile cetățenilor, conform art. 11 din Constituția României, sunt „interpretate și aplicate în concordanță cu Declarația Universală a Drepturilor Omului, cu pactele și tratatele la care România este parte", care prevede că „orice persoană are dreptul la libertatea gândirii, a conștiinței și a religiei; acest drept implică libertatea de a-și schimba religia sau convingerile, precum și libertatea de a-și manifesta religia sau convingerile sale, individual sau colectiv, atât în public, cât și privat, prin învățătură, practici religioase, cult și îndeplinirea riturilor (art. 18), cât și dreptul părinților de a opta pentru acest tip de educație a copiilor lor, părinții având,

[474] Cf. Vasile Gordon, *Religia în Școală*, în Rev. „Studii Teologice", an XLIX, 1997, nr. 1-2. p. 153-154.

[475] Irina Horga, *Educația religioasă – o opțiune explicită a sistemelor de învățământ europene*, în Dorin Opriș (Coord.) „Educația religioasă în dialog cu societatea. Cercetări pedagogice, psihologice și istorice", Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2010, p. 45 - 50.

cu prioritate, dreptul de a alege felul educației pentru copiii lor minori"(art. 26)[476].

Cele mai importante evenimente privind reintroducerea și statutul Religiei în școală, începând cu anul 1990, sunt următoarele:

- 11 septembrie 1990. Din anul școlar 1990-1991 s-a introdus în învățământul primar și gimnazial, cu statut de disciplină opțională și facultativă, materia „Educație moral-religioasă", câte o oră la două săptămâni, aprecierea rezultatelor obținute de elevi făcându-se prin acordarea de calificative[74]. Din trimestrul II al acelui an școlar, ea se putea desfășura săptămânal, facultativ, în funcție de opțiunea elevilor și a fiecărui cult religios, dar și de posibilitățile logistice ale școlii.

- 17 august 1993: Ca răspuns la adresa Patriarhiei Române cu nr. 4612/4.08.1993, Ministerul Învățământului modifică, începând cu anul școlar 1993-1994, obiectul de învățământ „Educație moral-religioasă" cu materia „Religie", iar aprecierea elevilor urma să se facă prin note.

- 24 iulie 1995: *Legea învățământului nr. 84/1995,* dispune că „Planurile învățământului primar, gimnazial, liceal și profesional includ Religia ca disciplină școlară. În învățământul primar, Religia este obligatorie, în învățământul gimnazial este opțională, iar în învățământul liceal și profesional este facultativă. Elevul, cu acordul părintelui sau al tutorelui legal instituit, alege pentru studiu religia și confesiunea".

- Decembrie 1996: Patriarhia Română a făcut demersuri pentru modificarea articolului 9 din *Legea învățământului,* printr-o inițiativă sprijinită prin semnăturile a peste un milion de credincioși (Temei nr. 1105/1996). Ca urmare a apariției Ordonanței de Urgență a Guvernului 36/1997, disciplina Religie

[476] http://legislatie.resurse-pentru-democratie.org/drepturi_onu.php (23.10.2013).

a fost introdusă în învățământul liceal, începând cu anul școlar 1998-1999, cu statut obligatoriu la nivel instituțional, dar cu respectarea libertății elevilor de a alege – cu acordul părinților – confesiunea sau religia.

- 30 iulie 1999: Are loc legiferarea statutului disciplinei Religie în planurile-cadru ale învățământului primar, gimnazial, liceal și profesional ca disciplină școlară, parte a trunchiului comun.

- 11 aprilie 2001: Ministerul Educației și Cercetării a emis Ordinul nr. 3638/11.04.2001 și Ordinul nr. 3670/17.04.2001 care, deși păstrau disciplina Religie în planurile-cadru ale învățământului primar, gimnazial, liceal și profesional, ca parte a trunchiului comun, prevedeau în articolul 2, respectiv în articolul 5: „La solicitarea scrisă a părintelui sau a tutorelui legal instituit, elevul poate să nu frecventeze orele de religie. În această (ultimă) situație, elevul își va alege în locul disciplinei Religie, o disciplină opțională".

- Anul **2007** reprezintă un moment de cotitură în existența orei de religie, fiind pusă în discuție, pe baza rezultatelor nesatisfăcătoare, a neconcordanței dintre curriculă, așteptările elevilor și realitatea contemporană, dar și a reacțiilor unor politicieni și a unei părți a societății civile, eliminarea religiei din planul cadru al învățământului liceal. În data de **17 decembrie 2007**, Ministerul Educației, Cercetării și Tineretului a supus dezbaterii publice proiectul *Legii învățământului pre-universitar*, în care se arăta că religia este inclusă doar în planurile-cadru ale învățământului primar și gimnazial, ca parte a trunchiului comun (art. 10, alin. 1). Pentru menținerea disciplinei Religie și în planurile-cadru ale învățământului liceal, Patriarhia Română a demarat o campanie amplă, intitulată „Nu vrem liceu fără Dumnezeu!". De asemenea, reprezentanții cultelor religioase recunoscute în România s-au întrunit în data de 29 februarie 2008 la Palatul Patriarhiei din București pentru a-și exprima poziția comună cu

privire la menținerea disciplinei Religie în planurile-cadru ale învățământului liceal, ca parte a trunchiului comun, în proiectul de lege amintit.

- În data de **16 martie 2009**, prin Ordinul nr. 3410/16.03.2009 al Ministerului Educației, Cercetării și Inovării s-au aprobat planurile-cadru de învățământ pentru clasele IX-XII, filierele teoretică și vocațională, cursuri de zi. Cu privire la disciplina Religie în articolul 6 se prevedea: „(1) Planurile-cadru ale învățământului liceal includ Religia ca disciplină școlară, parte a trunchiului comun; elevul, cu acordul părinților sau al tutorelui legal instituit, alege pentru studiu religia și confesiunea. (2) La solicitarea scrisă a părinților sau a tutorelui legal instituit, elevul poate să nu frecventeze orele de Religie. În acest caz, situația școlară se încheie fără această disciplină".

- O lună mai târziu, în **30 aprilie 2009**, Proiectul de Lege a învățământului preuniversitar al *Comisiei Prezindențiale pentru Analiza și Elaborarea Politicilor din Domeniile Educației și Cercetării din România* excludea disciplina Religie din planurile-cadru ale învățământului liceal și oferea un statut incert acesteia în învățământul primar și gimnazial. Prin adresa nr. 3780/17 august 2009, Patriarhia Română solicita Ministerului Educației, Cercetării și Inovării păstrarea disciplinei Religie în planurile-cadru ale învățământului primar, gimnazial și liceal, ca parte a trunchiului comun, așa cum era prevăzut în *Codul educației,* art. 12 – un proiect al Ministerului Educației, din 9 august 2009.

- În data de **15 septembrie 2009**, în ședința comună a Camerei Deputaților și a Senatului, Guvernul României și-a asumat răspunderea pentru *Legea Educației Naționale,* urmare a includerii amendamentelor acceptate, menținând disciplina Religie în planurile-cadru ale învățământului primar, gimnazial și liceal, ca parte a trunchiului comun.

- La **14 aprilie 2010**, Guvernul României a transmis Parlamentului României un nou proiect al *Legii Educației Naționale,*

într-o formă diferită de textul aflat în dezbatere publică, referitor la statutul orei de religie. Astfel, în art. 17, alin. 3 se arata: „La cerere, în locul orei de religie, elevii pot urma cursuri de istoria religiilor, istoria culturii și artelor sau alte cursuri utile în formarea comportamentului etic, social sau comunitar". Patriarhia Română a reacționat, exprimându-și dezacordul cu privire la această prevedere a proiectului de lege, care afecta importanța orei de religie între celelalte discipline școlare și putea genera o serie de forme de abuz.

- La data de **19 mai 2010**, Camera Deputaților a adoptat proiectul *Legii Educației Naționale și învățarea pe tot parcursul vieții,* incluzând observațiile și solicitările Patriarhiei Române cu privire la statutul orei de Religie și al cadrelor didactice care predau această disciplină. Astfel, în art. 17 din proiectul de lege, se specificau următoarele: „(1) Planurile-cadru ale învățământului primar, gimnazial, liceal și profesional includ religia ca disciplină școlară, parte a trunchiului comun. (2) La solicitarea scrisă a elevului major, respectiv a părinților sau a tutorelui legal instituit pentru elevul minor, elevul poate să nu frecventeze orele de religie. În acest caz, situația școlară se încheie fără disciplina Religie. În mod similar se procedează și pentru elevul căruia, din motive obiective, nu i s-au asigurat condițiile pentru frecventarea orelor la această disciplină. (3) Disciplina Religie poate fi predată numai de personalul didactic calificat, conform prevederilor prezentei legi și abilitat în baza protocoalelor încheiate între Ministerul Educației, Cercetării, Tineretului și Sportului și cultele religioase recunoscute oficial de stat"[477].

În anul 2014, Religia, ca disciplină școlară, a fost contestată de unii părinți și de o parte a societății civile, invocându-se libertatea religioasă. Unii părinți au cerut să își retragă copiii

[477] O prezentare detaliată a reperelor cronologice legate de reintroducerea și evoluția materiei *Religie* în Școala românească în ***Patriarhia Română, „Apostolat educațional…", p. 43 - 48.

de la ora de Religie, motivându-și decizia prin apartenența la o altă religie, prin agnosticismul asumat al familiei sau prin contestarea anumitor lecții din manualele de religie, care ar putea dăuna sensibilității copiilor. **Un an mai târziu, în 6 martie 2015**, în pofida perioadei scurte de înscriere[478], a efortului școlilor și a dificultății de-a dreptul umilitoare pentru părinți, 89,75% dintre elevi au fost înscriși de către părinți la materia Religie și 93,45% dintre cei care urmau să înceapă clasa pregătitoare în toamna aceluiași an au optat pentru înscriere – **rezultat cu valoare de referendum**.

Așadar, din anul 2015, ora de Religie nu mai face parte din lista materiilor obligatorii, motiv pentru care părinții care doreau participarea copiilor lor la cursurile de religie erau obligați să îi înscrie la începutul fiecărui an școlar. Din anul 2019, însă, obligativitatea înscrierii anuale a dispărut. Cine dorește să studieze materia Religie în școală se înscrie o singură dată, pentru toată durata școlarizării sau până la modificarea opțiunii[479].

V.3.2.3. Cercetări legate de rolul, locul, caracterul și importanța orei de religie

Bineînțeles, în tot acest timp, având în vedere rezultatele obținute, reacțiile elevilor, a familiilor lor și a profesorilor, apoi opiniile exprimate de la tribuna Parlamentului și în mass-media cu referire la necesitatea orei de Religie, Biserica a demarat un proces de evaluare internă a eficienței orei de Religie și a felului în care ea răspunde așteptărilor ei misionare. Vom prezenta mai jos rezultatele a patru sondaje realizate de cercetători în dome-

[478] Circulara Ministerului Educației prin care a început programul „Înscriere pentru ora de Religie” a fost emisă în data de 16 februarie 2015, mobilizarea fiind încheiată în data de 6 martie 2015.

[479] Cf. *Metodologia de organizare a predării disciplinei Religie în învățământul preuniversitar* – Ordinul 5.232/2015, *modificat prin* Ordinul 3.218/16 februarie 2018.

niul științelor educației și de sociologi, toate realizate în „perioada" de foc a acestei materii din anii 2006-2009.

Educația moral-religioasă în sistemul de educație din România[480] este o cercetare realizată în anul 2008 în cadrul Institutului de Științe ale Educației din București, pe un eșantion reprezentativ de 2436 elevi cu vârsta cuprinsă între 14-19 ani, 583 părinți, 515 diriginți și 131 profesori de religie, din 94 de școli din țară.

Analiza răspunsurilor la întrebarea *Cât de importantă este credința religioasă în viața dumneavoastră?*, cu posibilitatea de alegere între *importantă, puțin importantă, neimportantă* și *nu știu*, a arătat că ea reprezenta o valoare fundamentală pentru majoritatea covârșitoare a respondenților: 85,7% tineri, 91,4% părinți și 88,6% profesorii diriginți[481]. Întrebarea *Câtă încredere ai în învățăturile religiei / confesiunii căreia aparții?* a relevat faptul că, pe ansamblul populației de elevi, mai puțin de 2/3 afirmau o mare încredere, pe când cealaltă parte și-au concentrat răspunsurile în zona încrederii moderate. Cei mai încrezători s-au dovedit a fi tinerii sub 15 ani (74,40%), fetele (66,70%), elevii din mediul rural (65,80%), urmați de elevii cu vârsta cuprinsă între 17-18 ani (60,10%). Așadar, pentru un segment important al populației tinere, importanța acordată religiei este mai mare decât încrederea în corpusul ei doctrinar, acești tineri distanțându-se critic de învățătura de credință tradițională a Bisericii lor. În lipsa unei asemenea adeziuni totale, se poate trage concluzia că religiozitatea, resimțită de ei ca o dimensiune importantă a existenței, ține mai mult de zona unor interese insuficient definite față de fenomenul religios și de o aspirație difuză spre sacralitate. În cazul lor se poate presupune că „aceste tendințe centrifuge îi vor determina să-și extindă căutările și înspre alte religii, mai rezonante cu aspirațiile și credințele proprii, din care să identifice forme de spiritualitate pentru a realiza apoi o

[480] Monica Cuciureanu, Simona Velea (Coord), *Educația moral-religioasă…*, 2012.
[481] *Ibidem*, p. 29.

concepție spiritual-religioasă sui-generis, individualizată pentru uzul personal"[482].

În ceea ce privește întrebarea despre *Cât de operantă este Religia în planul mundan al relațiilor interpersonale și sociale dar și al trăirilor spirituale?*, s-a putut observa că încrederea în Religie nu se limitează la o simplă adeziune doctrinară, iar profunzimea sentimentelor religioase este în mare măsură condiționată de capacitatea ei de a opera în viață. Analiza rezultatelor la această întrebare evidențiază tendința majoritară a respondenților de a asocia capacității de intervenție rezolutivă a factorului religios o frecvență înaltă *(întotdeauna / adesea)* în trei din cele patru situații problematice indicate de item: probleme morale, ale vieții de familie și spirituale; în privința problemelor sociale din țară, părerile părinților și, mai ales, cele ale elevilor rămân însă foarte rezervate. 80,00% dintre părinți credeau că religia oferă întotdeauna sau adesea răspunsuri morale, în timp ce doar 61,40% dintre tineri aveau aceeași opinie. 75,30% din părinți aveau aceeași părere în legătură cu problemele vieții de familie, comparativ cu 57,50% dintre tineri[483].

O altă întrebare relevantă pentru felul în care efectele orei de religie se pot cunoaște în viața tinerilor a fost cea care urmărea să afle *dacă credința religioasă constituie un reper în luarea deciziilor*. Un procent important de elevi (52,70%) a declarat că se conduc în viață după învățăturile de credință. Totuși, din această categorie mai puțin de un sfert din populația de tineri, respectiv 23,70% le luau întotdeauna drept reper comportamental sau ca suport în luarea deciziilor, iar 33,50% țineau cont de ele adesea. Ponderea celor care se orientau sporadic (29,10%) sau rareori (12%) a fost însă destul de mare, ea reprezentând 41,10% din totalul respondenților[484].

[482] *Ibidem*, p. 37 - 38.
[483] *Ibidem*, p. 40.
[484] *Ibidem*, p. 60.

O altă cercetare pe care dorim să o prezentăm în sinteză este *Educația religioasă – o opțiune explicită a sistemelor de învățământ europene*, realizată de către Prof. Irina Horga[485]. Cercetarea a urmărit evidențierea felului în care credința este înțeleasă drept valoare fundamentală, cu importanță decisivă în viața proprie a elevilor. Rezultatele cercetării realizată pe un eșantion de 1060 de elevi din 12 județe, 112 profesori de religie, inspectorii de religie și responsabilii cu probleme de curriculum și educație ai fiecărui cult, a relevat faptul că 82,00% dintre elevii chestionați erau de acord cu statutul orei de religie, respectiv cu obligativitatea ei, 14,00% erau în favoarea studierii opționale a acestei materii, 3,00% o doreau în afara orarului școlar, în timp ce 1% nu și-au exprimat opinia. Importanța orei de religie a fost punctată și de procentul mare de profesori diriginți de la alte materii decât religie, care și-au exprimat opinia în favoarea prezenței acestei discipline în cadrul curriculei școlare: 52,80% au fost în favoarea statutului de disciplină obligatorie, în timp ce 27,40%, susțineau că Religia ar trebui să fie disciplină opțională[486]. „Obligativitatea este susținută cu o varietate de argumente, care fac referire la importanța educației religioase în domeniul cultural, în planul dezvoltării integrale a personalității, precum și în vederea pregătirii elevilor pentru o societate din ce în ce mai multiculturală, multietnică și multireligioasă. Puțini dintre elevii chestionați și-au exprimat opțiunea ca ora de Religie să fie opțională sau să nu facă parte din curriculumul școlar, contra-argumentele fiind adesea construite pe nemulțumiri sau dezamăgiri legate de prestația profesorului de religie, de relația cu acesta, sau de tipul conținuturilor predate"[487].

[485] Irina Horga, *Educația religioasă în școala românească - rezultatele unei cercetări*, în Dorin Opriș (Coord.), „Coordonate ale cercetării pedagogice în domeniul educației religioase", Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2009, p. 34-60.

[486] *Ibidem*, p. 53.

[487] *Ibidem*, p. 46.

O cercetare sociologică importantă, care a afirmat indirect, e adevărat, relevanța și eficacitatea orei de Religie în școală, a avut în vedere consumul de droguri la elevii din liceele județului Alba, pe un eșantion de 2000 de elevi, din 90 de clase, aparținând unui număr de 35 de licee. Cercetarea a fost realizată de Centrul de Prevenire, Evaluare și Consiliere Antidrog Alba, în colaborare cu Catedra de Sociologie a Universității „1 Decembrie 1918" din Alba Iulia. Unul dintre itemii chestionarului le cerea elevilor să aleagă, în ordinea preferinței, trei dintre motivele care îi determină să nu consume droguri, dintr-o listă de 12 motive alese din diferite categorii: religios, moral, economic, social, psihologic, cultural etc. Analiza răspunsurilor a subliniat faptul că 51,70% dintre elevi au ales *frica de Dumnezeu* și *conștiința* drept principale motivații, ce au depășit în procente teama de dependență (46,80%) și frica de moarte (36,70%)[488].

Nu în ultimul rând, dorim să amintim o cercetare importantă, desfășurată în perioada septembrie 2006 – noiembrie 2007, în cadrul unui proiect intitulat: *„Promovarea interesului superior al copilului în educația religioasă. Monitorizarea educației religioase în școlile publice din România"*[489]. Au fost aplicate 3750 de chestionare în toate provinciile istorice ale României, în 53 de unități școlare din 23 de localități. Proiectul a avut drept scop studierea modului în care se desfășura educația religioasă în școlile publice din România, finanțate de la bugetul de stat, formularea de recomandări pentru reformarea predării educației religioase în școli și adoptarea de politici publice care să corespundă idealului educațional al României, ca stat membru al Uniunii Europene, exigenței de a promova interesul superior al copilului, respectul

[488] Mihaela-Valentina Păun, Ioan-Mihail Dan, *Drogurile nu sunt o alternativă. Cercetare sociologică privind consumul de droguri în rândul liceenilor din județul Alba,* Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2009, p. 75.

[489] Liga Pro Europa, *Educația religioasă în școlile publice,* Ed. Liga Pro Europa, Târgu-Mureș, 2007.

pentru principiul egalității de șanse, non-discriminarea, protecția minorităților religioase și dreptul de a nu fi afiliat religios.

Potrivit acestei cercetări, 88,00% dintre profesorii care au răspuns la întrebările din chestionar au spus că educația religioasă este necesară[490], 52,00% dintre respondenți au considerat că predarea Religiei este obiectivă și corectă, 30,50% că este predată ca orice materie, iar 13,50% au fost de părere că predarea se face ca la Biserică. Simbolurile religioase sunt o frecvență în școlile din România. Principala învățătură la orele de religie era aceea de a fi bun creștin (71,80%), de a-și cunoaște religia (61,60%) și de a se ruga (55,40%), în timp ce doar 26,30% spuneau că au fost învățați să cunoască alte religii[491].

Concluziile generale ale proiectului au fost următoarele:

1. „Predarea Religiei în școlile publice din România a fost o decizie politică a anilor ’90. Motivația introducerii Religiei în școlile publice nu a ținut cont în primul rând de interesul superior al copilului, ci de interesele cultelor religioase, care, după 50 de ani de ateism de stat ori pentru a stăvili expansiunea noilor culte, au considerat legitim să folosească școlile publice pentru misionarism și catehizare.

2. Cadrul legislativ care guvernează statutul legal al predării Religiei în școlile publice este imprecis și ambiguu. Educația religioasă în școlile publice din România ridică probleme serioase. Numeroase informații, plângeri ale unor părinți, evaluări întreprinse de societatea civilă și articole de presă, au relevat în timp că educația religioasă în școlile publice din România nu respectă în toate cazurile principiile non-discriminării, egalității de șanse, libertății de conștiință, inclusiv opțiunea părinților și a elevilor.

3. Educația religioasă din școlile publice este confesională din punct de vedere al conținutului, dogmatică din punct de vedere al doctrinei și include practicarea ritualurilor religioase

[490] *Ibidem*, p. 106.
[491] *Ibidem*, p. 118.

în spaţiul unităţilor de învăţământ. Prin caracterul confesional al predării, aşa cum arată astăzi modelul românesc, sistemul de educaţie public este supus unui dublu risc: acela al nerespectării caracterului laic şi echidistant al învăţământului de stat şi acela de a genera permanent situaţii de discriminare, în cazul cultelor minoritare cărora, din diferite motive, nu li se poate garanta accesul egal la studierea religiei proprii în şcoli.

4. Ministerul tratează disciplina Religie ca pe un domeniu de co-gestiune cu cultele religioase, entităţi de drept privat, fenomen care nu are fundamentare nici în Constituţie, unde se prevede separarea Statului de Biserică, nici în legislaţia privind învăţămîntul sau în cea legată de protecţia copilului.

5. Statutul iniţial de disciplină facultativă al Religiei nu mai este respectat. Opţiunea pozitivă pentru studiul Religiei nu se face personal, ci este efectuată în mod automat de către şcoală, elevii fiind repartizaţi la orele de religie conform declaraţiei apartenenţei la un cult sau altul, fără opţiune scrisă. Declaraţia de confesiune este una orală, are loc în clasă, la începutul şcolarităţii, iar repartizarea la o anumită religie îl însoţeşte pe elev până la încheierea şcolarităţii.

6. Statutul actual al cadrelor didactice care predau religia în şcolile publice este ilegal şi discriminatoriu. Aceste cadre sînt supuse, spre deosebire de toate celelalte cadre didactice, unei duble subordonări, aceea faţă de Ministerul Educaţiei şi faţă de cult, al cărui aviz trebuie să-l deţină pentru a putea preda disciplina Religie.

7. Prezenţa religioasă în şcolile publice din România încalcă caracterul laic al învăţământului public şi nu respectă principiul non-discriminării şi al egalităţii de şanse; în şcolile publice s-au amenajat şi construit laboratoare de religie, locuri de rugăciune, capele sau chiar biserici. Capelele, laboratoarele de religie, simbolurile religioase, ritualurile sunt rareori ecumenice, fiind cel mai adesea apanajul exclusiv al cultului majoritar, cel mai adesea

cel ortodox, chiar și în acele cazuri în care școala respectivă este pluriconfesională, iar elevii aparțin mai multor culte.

8. Manualele de religie din școlile publice sunt manuale confesionale, de învățătură bisericească și doar într-o proporție redusă includ capitole de istorie a religiilor sau de cultură generală religioasă. Deși M.E.C. a acreditat și finanțat apariția a numeroase manuale de religie, un mare număr de elevi nu au manuale, iar predarea este lăsată la latitudinea profesorilor de religie.

9. Ministerul Educației, Cercetării și Tineretului are datoria de a reforma predarea religiei în școlile publice. La introducerea, în anii '90, a studiului Religiei în școlile publice, argumentul principal nu a fost neaparat imperativul formării personalității armonioase a copilului, servirea interesului său superior, cât considerente ținând în special de dezideratele cultelor religioase. Modelul adoptat în urmă cu douăzeci de ani nu mai corespunde realităților actuale și generează, în tot mai multe cazuri, discriminare și încălcarea libertății religioase a minorităților religioase[492].

V.3.3. Eclesiologie mediatică: mijloace de comunicare publică ale Bisericii Ortodoxe Române în perioada postdecembristă

După căderea regimului comunist din România, asistăm la o multiplicare impresionantă a mijloacelor de comunicare video, audio și scrise. Recuperarea discursului religios a devenit o necesitate a comunicării spirituale și prioritate a unei Biserici tradiționaliste, dar care se dorește a fi nu mai puțin dinamică în formele de expresie. Pe cale de consecință, și formele de comunicare a credinței religioase se înscriu pe acest trend, ele fiind prezentate public mai ales de presa laică, în cotidianele *Adevărul* și *România liberă* la început, în reviste și volume publicate de edituri private, cât și de cea laică, la nivelul fiecărei episcopii. Din păcate,

[492] *Ibidem*, p. 144 - 148.

Biserica, în calitatea sa de actor important al recompunerii democratice și al însănătoșirii societății românești, umilită în perioada comunistă, deși a simțit oportunitatea misionară extraordinară oferită de noile schimbări sociale, nu a fost pregătită să comunice mediatic către marele public învățătura de credință și poziția ei față de problemele din societatea românească, cu alte cuvinte, să o valorifice misionar. Din acest motiv, formele de comunicare cu societatea rămân, în primii ani după revoluție, la nivel oficial, transmițând informații legate de ierarhi, sfințiri de biserici, programe speciale pentru sărbători, scrisori pastorale și relații ecumenice. Ea se manifesta, după cum remarca teologul Radu Preda, ca „o presă pentru ea însăși, iar nu pentru restul lumii"[493]. Mass-media laică a preluat și transmis o parte din mesajul Bisericii, însă „într-o formă parțială și adesea paralel cu realitățile formative ale discursului religios"[494].

Numeroase subiecte fierbinți cu referire la disputele legislative legate de raporturile dintre majoritatea națională și minoritățile etnice ori sexuale, au făcut din Biserica Ortodoxă Română o vedetă a programelor de radio și televiziune. Pe lângă acestea, discuțiile despre reforma instituțională, dosarele fostei Securități, legea lustrației, polemicile elitiste dintre adepții apolitismului și cei ai implicării militante, litigiul cu greco-catolicii, conflictele patrimoniale, scandalurile din unele parohii din diaspora sau din unele parohii românești, abuzuri punctuale ale clerului, problemele românilor ortodocși din Basarabia, Ucraina sau Banatul Sârbesc au menținut Biserica în centrul atenției[495].

---

[493] Radu Preda, *Antena Bisericii. Presa bisericească între propovăduire și imagine*, în Institutul Ludwing Boltzmann pentru Studiul problematicii religioase a integrării europene, „Pentru o democrație a valorilor. Strategii de comunicare religioasă într-o societate pluralistă", București, 2001, p. 86.
[494] Liliana Năclad, *Discursul religios în mass-media. Cazul României postdecembriste*, Ed. Institutul European, Iași, 2013, p. 36.
[495] Cf. Elena Ștefoi, *Biserica Ortodoxă Română după comunism. Imagine, practici,*

Potrivit unei analize a presei religioase timpurii, realizată în anul 1994[496], aceasta s-a transformat foarte repede, numărul publicațiilor crescând. Unele dintre ele, respectiv cele care apar în marile centre universitare, precum revista *Renașterea* de la Cluj-Napoca, *Învierea* de la Timișoara sau *Vestitorul Ortodoxiei* de la București, au încercat un dialog real cu societatea și cu presa laică. Cele mai multe însă prezentau activitatea ierarhului și activitatea eparhială, cu accente pe tradiții și învățătura de credință, prezentată în formă predicatorială. Oricum, evaluând modalitățile de interacțiune ale Bisericii Ortodoxe Române cu societatea românească post-decembristă la nivelul țării, mai ales după 1989, Asociația Studenților Ortodocși din România (ASCOR) a fost singura formă reală de dialog între Biserică și spațiul public.

În anul 1994, la Cluj-Napoca a avut loc un eveniment de amploare, care a abordat pentru prima dată la nivel oficial tema presei bisericești și a rolului ei în Biserică. Este vorba de un seminar – primul de acest fel în România – cu titlul: *Presa bisericească într-o societate post-totalitară,* ce a subliniat faptul că „presa bisericească trebuie să participe la reactivarea vocii profetice a Bisericii, pentru ca ea să devină un liant virtual în spațiul credinței românești, oferind o lectură teologică a problemelor actuale"[497]. Șapte ani mai târziu, cu ocazia unui alt seminar, organizat de această dată de Colegiul „Noua Europă" din București, se constata că așteptările au fost parțial înșelate, iar lucrurile, față de decada precedentă, au evoluat insuficient: „Gândirea ierarhică nu dorește să lase libertate propriilor sale publicații și le discreditează pe cele existente în afara sferei sale de influență, în timp ce vocea Bisericii se mai face auzită prin mijloacele de co-

---

opțiuni, în Bogdan Tătaru Cazaban (Coord.), „Pentru un creștinism al noii Europe", Ed. Humanitas, București, 2007, p. 151.

[496] Radu Preda, *Scurtă privire asupra presei bisericești ortodoxe,* în Rev. „Renașterea", nr. 5/1994, p. 3.

[497] Elena Ștefoi, *op. cit.*, p. 87.

municare în masă, aceasta datorându-se angajamentului unui număr relativ restrâns de laici"[498]. În anul universitar 2003-2004, pe fondul emulației legate de presa religioasă, pe de o parte, și a lipsei de specialiști, pe de altă parte, Sfântul Sinod a aprobat organizarea unor secții de Teologie-comunicare socială la patru facultăți de teologie din România: București, Cluj-Napoca, Iași și Craiova.

În anul 1996, Mitropolia Moldovei și Bucovinei solicita și obținea o licență radio, pentru a înființa primul post de radio ortodox din România: **Radio Trinitas**. Un an mai târziu, într-un avânt misionar impresionant, susținut de strategia celui ce avea să devină Patriarhul României, aceeași mitropolie înființa *Institutul Cultural-Misionar Trinitas*, ce includea toate formele comunicaționale ale amintitei mitropolii: radio, editură și tipografie. În 1999 se înființează la Cluj-Napoca Radio „Renașterea", în 2001, la Alba Iulia, Radio „Reîntregirea", în 2003, la Craiova, Radio „Logos" și în 2004, Radio „Lumina", la Severin.

Apariția acestor posturi de radio ortodoxe s-a realizat în paralel cu extinderea rețelei de radio-uri confesionale, aparținând altor culte. În anul 2006, doar 40% din licențele acordate unor posturi de radio aparțineau eparhiilor ortodoxe, în timp ce 55% dintre licențe au fost atribuite unor posturi de radio neoprotestante, după cum urmează: 27 licențe pentru cultul Baptist, 14 pentru cel Adventist și 11 pentru Alianța Evanghelică din România[499].

Un aspect important în ceea ce privește transmiterea învățăturii de credință, a frumuseții Tradiției Ortodoxe a Bisericii și a evenimentelor importante din viața creștină contemporană a avut-o televiziunea, având în vedere audiența impresionanta pe care acest canal de comunicare o avea. Atât televiziunea națională, prin redacția *Viața spirituală* și emisiu-

[498] *Ibidem*, p. 91 - 92.

[499] Iuliana Conovici, *Ortodoxia în România postcomunistă. Reconstrucția unei identități publice*, vol. I, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2009, p. 277.

nile *Credo, Ecclesiast*, *Lumină lină, Interferențe* etc., realizate de reporteri și redactori cu pregătire teologică corespunzătoare și cu participarea a numeroși invitați, cât și posturile private Antena 1 și ProTv au adus o contribuție importantă în promovarea frumuseții Ortodoxiei și în misiunea contemporană a Bisericii.

Anul 2007 a adus o schimbare de proporții în ceea ce privește prezența mediatică a Bisericii Ortodoxe Române. Așa cum afirma în discursul de la întronizare, Patriarhul Daniel a fost pregătit pentru o abordare nouă și de amploare a fenomenului mediatic eclezial: „O altă dorință a noastră, care devine o datorie, este intensificarea misiunii spirituale a Bisericii în societate, dincolo de zidurile lăcașelor de cult, prin intermediul a două rețele bisericești ortodoxe la nivel național, și anume: radio și televiziune, precum și un cotidian al Bisericii”[500]. Preafericirea Sa a reușit, programatic, să vadă în mass-media „o oportunitate și nu o amenințare”[501].

În luna iulie 2007, postul de televiziune Trinitas primește licența de funcționare, iar Radio Trinitas și cotidianul Lumina sunt transferate de la Iași la București. Vedem, deci, că Biserica Ortodoxă a realizat un pas important în dezvoltarea mijloacelor mediatice proprii. La 27 octombrie 2007 a fost înființat și inaugurat Centrul de presă „Basilica” al Patriarhiei Române, care cuprindea: postul de televiziune Trinitas TV, postul de Radio Trinitas, cotidianul „Ziarul Lumina” împreună cu săptămânalul „Lumina de Duminică”, agenția de știri „Basilica” și cu Biroul de Presă, care au rolul de a promova frumusețile Ortodoxiei și actualitatea religioasă.

În numai un an a fost recuperat mult teren și acoperite multe goluri în spațiul mediatic ortodox. Cu toate acestea, ex-

---

[500] http://www.basilica.ro/stiri/cuvantul_pf_parinte_daniel_la_intronizarea_sa_ca_patriarh_al_bisericii_ortodoxe_romane.html (15.10.2015).

[501] Liliana Năclad, *op. cit.,* p. 37.

tinderea a fost problematică și risca să aibă mai multe efecte nedorite, legate fie de cercul restrâns de persoane cărora se adresa, fie legate de abordarea oficioasă a problemelor bisericești și, mai ales, a ierarhiei. „Reunirea principalelor mijloace de comunicare în masă ale Patriarhiei într-un singur centru de presă, deși vizează eficiența și coordonarea, are și unele riscuri, între care cel al repetitivității, în cazul în care particularitățile fiecărui mijloc de comunicare nu sunt respectate. Iar dacă prezentarea unui punct de vedere predefinit, autorizat, nu permite diferitelor tipuri de media o anumită autonomie în raport cu autoritatea bisericească centrală, dacă acestea nu funcționează ca forum-uri de reflecție, chiar critic, internă, discursul public al noilor media, cu care Patriarhia s-a înzestrat, se expune tentației triumfalismului și riscului transformării lor în simple oficioase ale autorității bisericești de care aparțin. Această abordare riscă o dată în plus să izoleze Biserica oficială atât în raporturile cu alți actori publici din exteriorul ei, cât și în relația cu vocile din interiorul Bisericii, care nu acceptă instanțele bisericești oficiale drept unice producătoare ale „adevărului" asupra tuturor aspectelor vieții bisericești"[502].

Criticile la adresa unei astfel de prese religioase, care în loc să sensibilizeze populația prin materiale catehetice și de analiză, prin discursuri religioase de tip demonstrativ sau apologetic, adesea se lansa în aprecieri triumfaliste ale unei Biserici Ortodoxe românești ce, totuși, compătimea împreună cu fiii ei în acea interminabilă tranziție, nu au lipsit din spațiul laic. Primul autor pe care îl citām, de o mare proeminență culturală, este Andrei Pleșu. Acesta, referindu-se la omagierea Patriarhului Daniel la împlinirea a 60 de ani de viață, spunea: „Am fost martor, în aceste zile, la aniversarea celor 60 de ani de viață ai Prea Fericitului Daniel, patriarhul creștinătății românești. Mă adaug, sincer, celor care i-au spus, cu acest prilej,

[502] Iuliana Conovici, *op. cit.*, p. 279-280.

La mulți și spornici ani! M-am numărat, la începutul mandatului său, printre cei care s-au bucurat *public* de ceea ce mi se părea o alegere optimă. Îi știu calitățile, vigoarea și tenacitatea organizatorică, zelul. Dar trebuie să mărturisesc că desfășurarea momentului aniversar m-a întristat. Lucrurile au căpătat o turnură excesivă, pe care Prea Fericitul ar fi putut-o ajusta. Aniversarea în sine era firească. Dar *stilul* ei mi-a amintit de o nu prea fericită „tradiție omagială" autohtonă. „Album aniversar", „Volum omagial", film documentar realizat de Trinitas, ceremonii ample, discursuri înaripate, texte riscând idolatria, când nu frizau prostul gust (ziarul *Lumina* a recurs, flasc, la toate clișeele acestui tip de eveniment: Patriarhul s-a născut „în zilele fierbinți ale lunii lui Cuptor", la Dobrești, „un sat binecuvântat de Dumnezeu cu oameni credincioși" (…) „Încă de la o vârstă fragedă…" etc. etc.). Nu cred că așa se sărbătorește un *slujitor*, un *rob al lui Dumnezeu*, un om care a ales, prin călugărie, nu doar lepădarea de lume, ci și lepădarea de sine. Cei care asmut asupra lui toate hergheliile preamăririi lumești nu-i fac nici un serviciu"[503].

Al doilea autor este Radu Preda, un neobosit luptător pentru o presă bisericească articulată, capabilă să își asume rolul de comunicare a ierarhiei cu poporul și să diversifice dialogal formele ei misionare. „Consecința majoră a unei gestiuni defectuoase a comunicării în exteriorul comunității de credință se vede în lipsa de elan misionar, în *muzeificarea Ortodoxiei*. Existență istorică de cu totul altă natură, divino-umană, Biserica riscă, prin autismul unora dintre slujitorii ei, să fie percepută drept ceva bizar, de neînțeles, legată de trecut, dar neintrând printre ingredientele viitorului, păstrătoare inflexibilă a unor valori oricum depășite etc. Lista prejudecăților la adresa Bisericii Ortodoxe

[503] Andrei Pleșu, *Slujitor credincios și înțelept*, în rev. „Dilema Veche", nr. 392, (18-24 august), p. 3.

(dar nu numai) este lungă. A răspunde acestora, contrazicându-le cu inteligență apologetică, ar trebui să fie rolul unei media ecleziale pe măsură"[504].

O mare noutate în peisajul social românesc este transmiterea slujbelor religioase prin intermediul radio-ului și al televiziunii. La fel ca și în alte țări occidentale, după cum observă doi cercetători americani, „pentru mulți oameni, slujbele religioase difuzate prin intermediul mijloacelor electronice au devenit o parte a instituției religioase"[505]. Participarea personală la slujbe este înlocuită de unii creștini, pe considerente legate de vârstă, boală, distanță, exigențe estetice sau comoditate, cu o abordare indirectă și neparticipativă, prin intermediul media. Necesitățile elementare legate de păstrarea unei tradiții a slujbei de duminică sau a semnificației pericopei evanghelice duminicale sunt asigurate fără efort și fără cheltuieli materiale sau de timp. În zilele noastre, efectele pandemiei de coronavirus au amplificat această realitate, însă mulți credincioși se îndoiesc că aceste opțiuni televizuale, audio sau online, pot recrea cu adevărat experiența participării la slujbele desfășurate în locașurile de cult.

Consecințele la nivel comunitar nu au întârziat să apară, ele favorizând un creștinism privat, neparticipativ, teoretic, fără apartenență comunitară, sărăcit din punct de vedere comunional. Este vorba, efectiv, de o altă înțelegere a Bisericii, care e privată de conținutul comunional în favoarea celui simbolic. Orice realitate mediată de un canal de comunicare are un impact mai redus, prevalând latura informațională. Canalul mediatic nu poate transmite stări profunde, cum ar fi predispoziția spre rugăciune sau pacea sufletească. De aceea, slujbele transmise în direct sau cele înregistrate nu pot trece de superficialitate,

---

[504] Radu Preda, *Ortodoxia și dilemele dialogului cu lumea. Pastorala Patriarhului Ecumenic la Duminica Ortodoxiei*, în rev. „Tabor", nr. 1, aprilie 2010, p. 21.
[505] Melvin L. De Fleur și Sanda Ball-Rokeach, *Teorii ale comunicării de masă*, Ed. Polirom, Iași, 1999, p. 132.

transformând slujba uneori într-un spectacol[506]. După cum subliniază autorii citați mai sus, „noi trăim într-o lume creată de mass-media mai degrabă decât în realitatea însăși. Ceea ce noi percepem sunt reprezentări și nu realitatea, iar acest lucru are cu siguranță un efect asupra noastră"[507].

Noile medii de comunicare ale Bisericii reprezintă un *amvon mediatic*, o prelungire a misiunii instituției divino-umane în societate, o modalitate modernă de a face cunoscută Evanghelia în contextul momentului și „o salutară corectură fundamentală, un exemplu că se poate și altfel, că asumarea responsabilă a libertății se face printr-o comunicare pe măsură"[508]. Ea este spațiul și instrumentul unei prezențe incontestabile, lucrative, de o mare vizibilitate, dar și al asumării analitice și descriptive a unor teme de actualitate, abordate în presa laică, ce reclamă un răspuns pertinent sau chiar o exegeză spirituală din partea Bisericii. Așa cum observa antropologul și teologul Teodor Baconschi, „Biserica, utilizând comunicarea în masă, nu-ți interoghează temeiurile, ci caută să întărească legăturile comunitare. Odată pătrunsă în agora electronică, ea are mai multe șanse de a stabili *agenda* binelui comun. Și, pe de altă parte, se constituie ca partener al societății civile"[509].

În anul 2018, Patriarhia Română a aniversat 20 de ani de emisie neîntreruptă a postului de Radio TRINITAS (1998-2018) și 10 ani de activitate online a Agenției de știri BASILICA (2008-2018). Cu acest prilej, Preafericitul Părinte Patriarh Daniel a sintetizat ampla și profunda misiune a instituțiilor de presă

---

[506] Cf. Adrian Gh. Paul, *Viziune ortodoxă asupra influenței mass–media în viața socială*, în Adrian Gh. Paul (Coord.), „Biserica și Mass-media: complementaritate sau adversitate?", Ed. Universității de Nord, Baia Mare, 2008, p. 120.

[507] *Ibidem*, p. 258.

[508] Radu Preda, *op. cit.*, p. 21.

[509] Teodor Baconsky, *Pax vobiscum*, în rev. „Dilema veche", nr. 38 (1-7 oct. 2004), p. 12.

ale Patriarhiei Române astfel: „În două decenii de activitate neîntreruptă, postul de radio TRINITAS a devenit pentru foarte mulți români ceea ce și-a propus să fie încă de la început: *un radio pentru suflet*. Prin programele sale, el face cunoscută iubirea mântuitoare și sfințitoare a lui Dumnezeu în casele oamenilor, *pentru ca oamenii să caute Casa iubirii veșnice a lui Dumnezeu*, al cărei pridvor este Sfânta Biserică. De 10 ani, Agenția de știri BASILICA a Patriarhiei Române este pagina de internet în care activitatea pastorală, misionară și social-filantropică a Bisericii Ortodoxe Române se face cunoscută prin știri și articole, documentare sau interviuri. Agenția de știri BASILICA descoperă astfel, prin cuvinte și imagini, *„binele de știut"* din toate eparhiile Bisericii Ortodoxe Române"[510].

Editurile cu profil religios au apărut ca o necesitate de multiplicare și transmitere a tezaurului de învățătură al Bisericii și al tradiției creștine. Cele mai prolifice s-au dovedit a fi inițiativele private, fondate de teologi (Deisis și Bizantină) sau laici (Anastasia, Sophia, Christiana, ProVita, Eikon, Egumenița, Evanghelismos, Cartea Ortodoxă, Agathon etc). Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (I.B.M.B.O.R.), în calitate de editură a Patriarhiei Române, s-a concentrat pe textele fundamentale, respectiv pe Sfânta Scriptură, pe scrierile părinților bisericești, catehisme, cărți de rugăciuni, cărți de cult, sintezele unor emisiuni ale televiziunii Trinitas, albume, cărți ale unor teologi contemporani importanți și traduceri din operele marilor nume ale teologiei ortodoxe contemporane etc. La acestea se adaugă editurile episcopale, concentrate în special pe cărți ziditoare de suflet, cărți de predici și de poezie, lucrări științifice ale profesorilor de teologie din centrele universitare, albume, cărți de spiritualitate creștină, broșuri tematice și pliante, monografii, calendare etc.

---

510 https://basilica.ro/centrul-de-presa-basilica-misiune-pentru-cultivarea-unitatii-de-credinta-si-de-neam-a-romanilor/ (18.03.2019).

Mediul virtual a înregistrat o prezență ortodoxă tot mai amplă și mai diversă, definit de o comunicare crescută, dar și de unele derive. El oferă o uriașă oportunitate misionară și, totodată, un ocean de informații, cea mai mare parte de natură seculară, științifică, culturală, distractivă, fără a oferi, însă, și „grile de lectură sau precodificări etice"[511] ale datelor stocate și transmise. Prima pagină de internet a unei eparhii este cea a Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, apărută în anul 1997. În același an se lansează și site-ul oficial al Institutului Trinitas. Pagina oficială a Bisericii Ortodoxe Române – www.bor.ro – apare în anul 2000, fiind înlocuită, în anul 2002, cu un alt site: www.patriarhia.ro. Între anii 2000 – 2007, majoritatea episcopiilor se poziționează online, construindu-și propriile pagini de internet. La acestea se adaugă o serie de pagini cu caracter comercial, dedicate vânzării de cărți și obiecte de cult sau promovării pelerinajelor, grupuri și forum-uri de discuții, site-uri ortodoxe personale sau ale unor asociații, care transmit informații cu conținut creștin, fără însă a avea girul oficial și nici controlul Bisericii. Cel mai important dintre ele este pagina de resurse ortodoxe: www.creștinism-ortodox.ro., cu materiale despre Biserici, eparhii, mănăstiri, parohii, portaluri-web, cărți, edituri, forumuri, pelerinaje, pagini de discuții în mai multe limbi europene etc.

Internetul oferă numeroase oportunități misionare pentru practica comunicării publice a Bisericii. În felul acesta și cu costuri reduse, ea își poate prezenta mesajul cotidian și propria înțelegere față de sine și misiunea sa în lumea contemporană, ca instituție cu o mare încredere în rândul populației și ca actor public important[512]. Dar tot aici se fac auzite și vocile laicilor, uneori critice

[511] Iuliana Conovici, *op. cit.*, p. 282.

[512] Conform unui sondaj INSCOP realizat în perioada 5 – 13 martie 2019, la comanda Fundației Konrad Adenauer, clasamentul încrederii în instituțiile interne și internaționale este dominat de Armată, urmat de Biserică, Jandarmeie, Poliție și DNA. 68,1% dintre respondenți au

la adresa ierarhiei Bisericii, care își afirmă, întăresc, defaimă sau recuperează identitatea creştin-ortodoxă între *nonșalanțele culpabile* ale corectitudinii politice contemporane, cu destructurările, fracționările și inflexibilitățile paradoxale ale acestei ideologii. Pe bună dreptate, putem spune că: „site-urile ortodoxe participă la o veritabilă mutație a modului de transmitere a memoriei și a identității publice a Ortodoxiei contemporane, în măsura în care internetul impune un cadru și moduri specifice de transmitere a informațiilor și a opiniilor religioase; prin intermediul său, mulți redescoperă dar și reinventează, reamenajând-o, înțelegerea despre Tradiția Bisericii. El oferă posibilitatea de difuzare liberă a oricărui fel de sensibilitate religioasă și contribuie la (re)stabilirea dreptului laicilor de a participa la viața publică a Bisericii lor. Dar participă și la repunerea în discuție a autorității, ba chiar a structurii bisericești actuale, contribuind implicit tocmai la aprofundarea procesului de secularizare internă, pe care aceeași autoritate bisericească se străduiește să îl combată”[513].

În concluzie, mass-media nu putea lipsi din preocupările pastorale ale Bisericii. Peisajul mediatic bisericesc se prezintă, în ansamblul său, schimbat, în bine și în rău deopotrivă. În societatea actuală, marcată de *tirania comunicării*[514], de boli comunicaționale și de transformarea spațiului public în scenă deschisă a manifestării libertății personale sau de grup, a diferitelor interese, a culturii sau a imposturii unor vorbitori, o media eclezială poate reprezenta o formă de comunicare rituală dar și informală, fără a pierde însă din vedere nevoia de adaptabilitate a mesajului Bisericii la trăirea creștină contemporană. Lecturând provocările

declarant că au încredere mare și foarte mare în Armată, 54,5% în Biserică, 48,1% în Jandarmerie, 43,2% în Poliție și 40,9% în DNA.
Vezi https://www.inscop.ro/22-martie-2019-topul-increderii-in-institutii-interne-si-internationale/ (01.05.2019).

[513] Iuliana Conovici, *op. cit.*, p. 295.

[514] Ignacio Ramonet, *Tirania comunicării*, Ed. Doina, București, 2000, p. 35.

prezentului, Biserica e chemată să ia constant atitudine pastorală, provocându-i pe oameni la o serie de interogații mântuitoare, la asumarea condiției de creștini, de „chipuri de lumină și de iubire milostivă”[515], conștientizând și faptul că, totuși, canalele mediatice nu pot suplini relația preotului cu credincioșii și a acestora cu Dumnezeu. Ea propune ancorarea în tradiția vie, ca reacție la o modernitate agresivă, și explicarea slujbelor ca dialog, înnoire și ferment, ca o binecuvântată cale de accedere înspre Împărăția lui Dumnezeu[516]. Dacă ceva poate afecta constructiv sufletul omului contemporan, atunci acesta este *cuvântul*, plin de semnificație și de conținut, prezentat cu sinceritate, intenționalitate fondatoare și luciditatea pastorală necesară sub forma unor răspunsuri sau interogații eliberatoare sau a unor analize și atitudini, ce transferă lumina Evangheliei în conștiințele auditoriului și adevărul în viața, cuvintele și faptele oamenilor. „Dacă există puterea de a schimba ceva în sufletul omului, ea aparține unui discurs trăit și reprodus în trăirea iubitoare a Mântuitorului. Doar în acest caz se poate spune că interlocutorul este cel prin care se verifică eficacitatea discursului religios, fiind foarte important, nu atât percepția, cât efectele sale asupra stării sufletești a omului”[517].

---

[515] La aniversarea a 10 ani de la înființarea *Centrului de Presă BASILICA* al Patriarhiei Române, Preafericitul Părinte Patriarh Daniel sublinia importanța misiunii Bisericii prin mijloace moderne de comunicare: „*Centrul de Presă BASILICA* este asemenea unei mâini cu cinci degete prin care Biserica lucrează pentru o corectă informare a credincioșilor cu privire la viața şi activitatea ei astăzi. Prin mijloacele de comunicare radiofonic, audiovizual, tipărit și on-line, *Biserica evidenţiază cu prioritate lumina din oameni*, *prezentând chipuri de iubire milostivă şi coresponsabilitate*, prin care invită indirect pe membrii ei și pe oamenii din afara ei să devină la rândul lor chipuri de lumină și iubire milostivă, adică persoane profund umane.” – https://vestitorulortodoxiei.ro/articol/centrul-de-presa-basilica-10-ani-de-misiune-mediatica/(01.05.2019).

[516] Cf. Adrian Gh. Paul, *op. cit*., p. 122.

[517] Liliana Năclad, *op. cit*., p. 15.

V.3.4. Eclesiologie diasporică. Diaspora românească

O componentă a evoluției și dinamicii populației în perioada post decembristă, pe lângă natalitate și mortalitate, este migrația**.** Ea reprezintă „un fenomen ce constă în deplasarea unor mulţimi de persoane dintr-o arie teritorială în alta, urmată de schimbarea domiciliului şi/sau de încadrarea într-o formă de activitate în zona de sosire"[518]. Migrația este un proces social care a influențat și influențează profund societatea românească contemporană, milioane de cetățeni români trăind personal drama acestei realități. Este tot mai evident faptul că umanitatea a intrat într-o nouă epocă a migrațiilor[519]. Deși aparent, fenomenul migrației poate fi privit la nivelul unui act individual, ca o simplă decizie pe care o persoană o ia în legătură cu locul de muncă sau de domiciliu dorit, în această decizie fiind implicate determinări multiple, asociate cu starea socio-cultural-economică a localităților, a familiei, a parohiei, a persoanei în cauză și a societății în general. Datorită acestor conexiuni multiple în care este implicată, „migrația poate fi considerată un fenomen social total"[520], potrivit Profesorului Dumitru Sandu.

Migraţia poate fi desfăcută în două aspecte distincte: *imigrația,* ce se referă la numărul oamenilor care intră în țară într-o perioadă fixă de timp și *emigrația,* cu trimitere la ansamblul ieşirilor dintr-o anumită țară, definitiv sau temporar, într-un timp dat. Aceste elemente, combinate, produc *migrația netă,* care este câştigul sau pierderea de populaţie dintr-o ţară datorită migraţiei. În plus, există, bineînțeles, şi o *migraţie internă* sau o deplasare a oamenilor de la o zonă la alta în interiorul aceleiaşi

[518] Cătălin Zamfir și Lazăr Vlăsceanu (Coord.), „Dicționar de sociologie"… p. 351.
[519] Cf. Remus Gabriel Anghel, Istvan Horvath (Coord), *Sociologia Migrației. Teorii și studii de caz românești*, Ed. Polirom, Iași, 2009, p. 14-15.
[520] Dumitru Sandu, *Sociologia Tranziției*, Ed. Staff, București, 1996, p. 204.

ţări (fluxurile sat-oraş, oraş-oraş sau oraş-sat), precum şi o *migrație confesională*, în principal dinspre bisericile istorice către denominaţiunile neo-protestante, dar și invers. De fapt, orice act migratoriu este, în acelaşi timp, o migraţie şi o emigraţie. Dimensiunea pe care vom insista în abordarea noastră este emigrația, fenomen care a înregistrat o explozie în perioada de mari schimbări sociale traversată de țara noastră în perioada postdecembristă, o dată cu liberalizarea regimului vizelor pentru Spațiul Schengen și intrarea României în Uniunea Europeană, fenomen care a provocat reacția Patriarhiei Române înspre organizarea slujirii disporei românești, dezvoltate foarte mult în ultimii treizeci de ani.

Migrația românească, ce se conturează în sistemul global al migrației ca un produs inerent al democrației și al libertății de circulație, „în contextul dependențelor și relațiilor economice la nivel global și a includerii unor regiuni periferice ale lumii în organizarea economică globală"[521] este, așa cum putem constata, foarte dinamică și reprezintă una dintre principalele migrații spre vestul Europei, ce implică, atât pentru România, cât și pentru țările de destinație, o serie de provocări, probleme, riscuri și abordări diferite. Fenomenul emigrației este unul proeminent: deși situația economică a României s-a ameliorat în timp, emigrația în Uniunea Europeană, mai ales, a continuat în noul mileniu.

După 1989, odată cu căderea regimului comunist, migrația în țara noastră a devenit un fenomen de-a dreptul îngrijorător, până la 17% din populația României părăsind de atunci țara. Potrivit *Eurostat*, 96.929 de persoane au părăsit România în perioada imediat următoare revoluției, pe fondul deschiderii granițelor, atingând 170.000 de persoane în următorii trei ani. În această perioadă, 75% dintre emigranții legali permanenți au fost etnici germani, maghiari și evrei. Ulterior, rata emigrației

---

[521] Remus Gabriel Anghel, Istvan Horvath (Coord.), *op. cit.*, p. 25.

temporare a cunoscut o explozie fără precedent, transformându-se într-un fenomen amplu, cu numeroase implicații sociale, economice, culturale, spirituale și psihologice. Analizând dinamica acestui fenomen, se pot identifica trei perioade ce caracterizează migrația din România:

- o prima perioadă (1990-1995), caracterizată printr-o rată a emigrării de 7 pers. / 1000 locuitori, țările de destinație fiind Germania, Israel, Turcia, Italia și Ungaria;
- a doua perioadă (1996-2001), cu o rată a emigrării de 7 pers. / 1000 locuitori, țările predilecte de destinație fiind Spania, Statele Unite și Canada;
- a treia perioadă (2001-2018), rata emigrării ajungând până la 28 pers. / 1000 locuitori, țările de destinație fiind Italia (40%), Spania (18%), Germania (5%), Ungaria (5%) și Israel (6%)[522].

Europa a început să se confrunte cu un flux migraționist important după anii '90, căderea comunismului prevestind un exod de proporții dinspre est spre vest. Ea a primit, o dată cu forța de muncă ieftină, și probleme legate de diferențele rasiale sau culturale. Extinderea Uniunii Europene către est în anii 2004 și 2007, cu anumite restricții legate de circulația forței de muncă, a transformat migrația într-un fenomen de mobilitate teritorială regională către țări ce și-au afirmat tot mai mult poziția de spațiu de destinație[523]. Românii au răspuns din plin acestei nevoi europene de imigrație.

Potrivit documentului „Talent Abroad: A Review of Romanian Emigrants", publicat într-un raport de Organizația pentru Cooperare și Dezvoltare Economică (OCDE) în 14 martie 2019 la

---

522 Daniela Dănăcică, *Caracteristici ale Migrației în România* în „Analele Universității *Constantin Brâncuși*" Târgu Jiu, Seria Economie, nr.2/2010, p. 189-190.

523 Monica Șerban, *Migrație*, în Lazăr Vlasceanu (Coord.), „Sociologie", Ed. Polirom, Iași, 2011, p. 803.

Paris, diaspora românească este a cincea cea mai mare din lume. Între 2000-2001 și 2015-2016, numărul emigranților români a crescut cu 2,3 milioane. Italia, cu aproape o treime din populația emigranților români (peste 1 milion de pers.), a fost țara gazdă lider, urmată de Germania (680.000 pers.) și Spania (573.000 pers.). Fluxurile către aceste țări au scăzut în 2008, odată cu declanșarea crizei economice globale și cu înrăutățirea condițiilor economice și sociale, în special din Italia și Spania, ceea ce a dus la creșterea fluxului migrator către Germania și Regatul Unit al Marii Britanii (de la 2.175 pers. în anul 2007 la 62.650 pers. în anul 2016)[524]. Începând cu anul 2008 s-a înregistrat un trend descendent al emigranților temporari, în anul 2012 s-a consemnat soldul migraționist cel mai redus, iar din anul 2014 a avut loc o creștere constantă a numărului celor ce părăsesc țara. În anul 2017, numărul emigranților temporari a atins cel mai ridicat nivel înregistrat după anul intrării României în U.E., când din țară au plecat 544.074 pers. (o rată de emigrare de 25,7‰)[525]. Actualmente, cifrele referitoare la numărul românilor care trăiesc în străinătate variază între 3,4 milioane (I.N.S.) și 5,6 milioane[526].

Migrația forței de muncă se regăsește de foarte mult timp în agenda diverselor instituții românești și internaționale, printre care se numără și Patriarhia Română, dar și în atenția imaginarului național și a simplului cetățean. Ca urmare a liberalizării circulației forței de muncă în spațiul european, *fenomenul migrației forței de muncă* a generat și un *fenomen diasporic* consistent. Experiența delocalizării a devenit o realitate curentă, iar mobilitatea a fost încurajată, pe de o parte, de situația econo-

[524] https://www.economica.net/diaspora-romaneasca-este-a-cincea-cea-mai-mare-din-lume-raport-ocde_171488.html (01.08.2020).

[525] Cf. Ciprian Iftimoaei, Ionuţ Cristian Baciu, *Analiza Statistică a Migraţiei Externe după aderarea României la Uniunea Europeană*, în „Revista Română de Statistică. Supliment", nr. 12/2018, p. 174.

[526] http://www.mprp.gov.ro/web/wp-content/uploads/2019/07/Raport-IULIE-2019_site.pdf (01.08.2020).

mică românească, iar pe de altă parte, de realitate economică și de repertoriul de oportunități la nivel individual și familial, pe care societățile vest-europene le-au oferit cu generozitate.

Inițial, *diaspora* a fost un cuvânt folosit pentru a descrie situația evreilor împrăștiați forțat în lume după anul 65 d.H. Cu timpul, diaspora a ajuns să desemneze și starea altor comunități de oameni răsfirați în diverse colțuri ale planetei. În secolul XX, organismele internaționale au devenit mai preocupate de numărul și problemele migranților, în special ale oamenilor răspândiți în lume din cauza persecuțiilor politice, a sărăciei sau a războaielor.

Din punct de vedere religios, termenul *diaspora* desemnează un concept biblic bine cunoscut, cu referire la diaspora iudaică din antichitate. În Noul Testament se face referire la o așa-numită diaspora a primilor creștini: „Deci au zis iudeii, între ei: unde are să se ducă Acesta, ca noi să nu-L găsim? Nu cumva va merge la cei împrăștiați printre elini și va învăța pe elini?" (In. 7, 35); „Iacov, robul lui Dumnezeu și al Domnului Iisus Hristos, celor douăsprezece seminții, care sunt în împrăștiere, salutare!" (Ic. 1, 1); „Petru, apostol al lui Iisus Hristos, către cei ce trăiesc împrăștiați printre străini, în Pont, în Galatia, în Capadocia, în Asia și în Bitinia". (I Pt.1, 1)[527]. În zilele noastre, diaspora nu mai poate fi analizată doar ca o categorie istorică referitoare la migranții care își părăseau țara de origine pentru a se refugia din motive politice, economice sau religioase într-o altă țară. Termenul de *diaspora* a dobândit o accepțiune mai largă, în contextul globalizării, al mobilității transnaționale și al expansiunii noilor tehnologii de comunicare. Diaspora definește mai degrabă „comunități și indivizi care se află pentru o perioadă de timp într-o țară străină, de destinație, practică unul sau mai multe tipuri de mobilitate (profesională, economică, culturală, religi-

[527] Problema este tratată pe larg de John Meyendorff, *Vision of Unity*, SVS Press, New York, 1987, p. 139.

oasă etc.), își creează în țara respectivă rețele și afilieri, însă, în același timp, nu sunt deconectați de țara de origine"[528].

Una dintre cele mai importante și mai dinamice lucrări ale Bisericii Ortodoxe Române este grija spirituală pentru românii plecați în străinătate. Ea nu poate și nu are voie să își părăsească fiii spirituali în deciziile lor și nici să rămână insensibilă la nevoile pastorale ale credincioșilor ortodocși români, stabiliți temporar sau definitiv în țări majoritatea neortodoxe. De aceea, au fost organizate noi eparhii ortodoxe și au luat ființă parohii în diferite țări ale lumii, pentru a asigura credincioșilor români asistență religioasă și o pastorație corespunzătoare, un ethos de viață socială apropiat celui din țară, cu tradiții, obiceiuri, slujbe și organizare comunitară, ce poate fi trăit ca realitate cotidiană în țările unde locuiesc și stimulează sensibilitatea identitară a migrantului.

Diaspora Bisericii Ortodoxe Române a luat naștere în două moduri:

1. Prin stabilirea dureroasă a noilor frontiere, după cele două războaie mondiale când, un număr foarte mare de români au rămas în afara granițelor de vest și de sud ale României;

2. Prin emigrație, în mai multe valuri, cele mai consistente fiind după revoluția din anul 1989.

Chiar și în perioada 1948-1989, Patriarhia Română s-a îngrijit de românii din diaspora, în pofida greutăților impuse de regimul comunist. Sub îndrumarea Sfântului Sinod, s-a derulat o amplă acțiune de reorganizare a unităților parohiale din diaspora, au fost trimiși preoți și cântăreți și s-au amenajat spații liturgice. Deși autoritățile comuniste din România le-au interzis orice legătură cu țara, credincioșii ortodocși români ce trăiau departe de țară s-au organizat în două eparhii: Arhiepiscopia Misionară Ortodoxă Română din Statele Unite și Canada, cu sediul la De-

[528] Camelia Beciu, *Diaspora şi experienţa transnaţională. Practici de mediatizare în presa românească,* în „Revista Română de Sociologie", serie nouă, anul XXIII, Bucureşti, 2012, nr. 1–2, p. 50.

troit, și Arhiepiscopia Misionară Ortodoxă Română pentru Europa Centrală și Occidentală, cu sediul la Paris. Pe lângă acestea, s-a reușit constituirea unor parohii în cinci mari capitale, de mare importanță în viața diasporei românești: Londra - 1964, Stockholm - 1971, Melbourne - 1972, Madrid și Milano - 1975.

În prezent, diaspora ortodoxă românească este organizată în trei mitropolii (Mitropolia Basarabiei, Mitropolia Ortodoxă Română a Europei Occidentale și Meridionale și Mitropolia Ortodoxă Română a Germaniei, Europei Centrale și de Nord), o arhiepiscopie (Arhiepiscopia Ortodoxă Română a celor două Americi), șase episcopii (Episcopia Daciei Felix, Episcopia Ortodoxă Română din Ungaria, Episcopia Ortodoxă Română a Australiei și Noii Zeelande, Episcopia Ortodoxă Română a Italiei, Episcopia Ortodoxă Română a Spaniei și Portugaliei, Episcopia Ortodoxă a Europei de Nord) și trei eparhii reînființate în Republica Moldova.

Pe lângă acestea, există și structuri bisericești ale comunităților românești din afara granițelor țării: așezămintele românești de la Locurile Sfinte (Ierusalim, Iordan și Ierihon), parohia ortodoxă română de la Sofia (Bulgaria), parohiile ortodoxe române de la Tokyo și Osaka-Nagoya (Japonia), așezămintele românești din Sfântul Munte Athos (Prodromu și Lacu), Reprezentanța Patriarhiei Române pe lângă instituțiile europene (Bruxelles, Belgia), comunitatea românească din Cipru, parohiile ortodoxe române din Istanbul (Turcia), Johannesburg (Africa de Sud), Damasc (Siria) și Brno (Cehia)[529].

Românii din jurul granițelor nu pot fi încadrați în categoria *diaspora*. Ei trăiesc pe vechi vetre românești, fiind autohtoni în teritorii care, din cauza vicisitudinilor istorice, au rămas în afara granițelor actuale ale țării noastre. Este vorba de românii din Peninsula Balcanică, aromânii din Pind și Hemus, din Valea Timo-

[529] *Autocefalie și comuniune; Biserica Ortodoxă Română în dialog și cooperare externă (1885-2010)*, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București, 2010, p. 420.

cului și Banatul Sârbesc, Macedonia, Bulgaria, Ungaria, Nordul Bucovinei, Basarabia și Maramureșul istoric. O parte dintre ei, respectiv românii din Albania (fârșeroți, aproximativ 100.000), Grecia (aromânii din Pind și Thesalia, aproximativ 200.000), Republica Macedonia (aromâni, aproximativ 80.000), Bosnia și Herțegovina (istroromâni, aproximativ 500), la care se adaugă câteva sute de vlaho-morlaci din Croația și Slovenia, nu au beneficiat de ajutorul autorităților românești, iar din cauza lipsei de dialog de care au dat dovadă Bisericile Ortodoxe surori din țările respective, nici Biserica Ortodoxă Română nu a putut dezvolta programe pentru ei. Există totuși acțiuni de încurajare a asociațiilor culturale care desfășoară activități de conservare etnică în acele zone, dar viitorul acestor comunități nu se întrevede a fi încurajator[530]. Pentru românii din Serbia (provincia Voivodina, Valea Timocului și Valea Moravei), unde comunitățile românești sunt numeroase și mai bine organizate, autoritățile politice ale Românei și Biserica Ortodoxă Română se implică în sprijinirea identității lor, prin obținerea unor drepturi religioase legitime, trimiterea de preoți și asigurarea de contribuții la salariile lor, donarea de cărți și de obiecte de cult, oferirea de burse pentru tinerii ce doresc să facă studii de teologie în România etc[531]. Pentru românii din aceste zone, credința a fost și rămâne elementul cel mai puternic în vederea păstrării identității religioase și a celei naționale, culturale și lingvistice. „Păstrarea legăturilor cu țara-mamă le dădea speranța și liniștea că se găsesc în permanentă comuniune spirituală cu comunitatea de care s-au despărțit și că, prin aceasta, se găsesc în comuniune cu întreaga Biserică”[532].

---

530 Cf. Ion Armași - Vartan, *Biserica Ortodoxă Română în diaspora. Scurt istoric și organizare actuală*, Teză de doctorat, susținută la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” din București în data de 22 noiembrie 2011, p. 29-30.

531 *Ibidem*, p. 30.

532 Alexandru Moraru, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885 – 2000. Biserică. Națiune. Cultură*, Vol III, Tom I, E.I.B.M.B.O.R., București, 2006, p. 225.

Situația eparhiilor și parohiile ce deservesc acum diaspora românească este următoarea:

Mitropolia Basarabiei. După proclamarea independenței Republicii Moldova în data de 27 august 1991, ca urmare a Actului Patriarhal și Sinodal nr. 8090/19 decembrie 1992, Sfântul Sinod Permanent al B. O. R., în ședința din 19 decembrie 1992, a hotărât reactivarea Mitropoliei Basarabiei.

Episcopia Daciei Felix a fost înființată în data de 28 ianuarie 1971, urmare a întrunirii Adunării clerului ortodox român din Voivodina. În ședința din 13-14 februarie 1997, Sfântul Sinod al B. O. R. a aprobat reactualizarea și punerea în aplicare a *Convenției privind poziția Bisericii Ortodoxe Române din Banatul Iugoslav și a Bisericii Ortodoxe Sârbe din Banatul românesc.*

Episcopia Ortodoxă Română din Ungaria, cu sediul la Jula, a fost înființată la data de 27 martie 1946 pentru comunitățile ortodoxe românești din Ungaria, dar care a funcționat multă vreme ca un Vicariat. A fost ridicată la rangul de episcopie de către Sfântului Sinod al B. O. R. în data de 4 februarie 1999.

Episcopia Ortodoxă Română a Italiei, cu sediul la Roma, a fost înființată prin hotărârea Sfântul Sinod al B. O. R. nr. 2707/2 iulie 2007.

Episcopia Ortodoxă Română a Spaniei și Portugaliei, cu sediul la Madrid, a fost înființată prin hotărârea Sfântul Sinod al B. O. R. cu numărul 4587/22 octombrie 2007.

Mitropolia Ortodoxă Română a Europei Occidentale și Meridionale. Arhiepiscopia Europei Occidentale și Meridionale a fost ridicată la rang de Mitropolie în data de 21.10.2001.

Mitropolia Ortodoxă Română a Germaniei, Europei Centrale și de Nord. În anul 1993, Sfântul Sinod a aprobat înființarea „Mitropoliei Ortodoxe Române pentru Germania și Europa”, ca în anul 2002, titulatura să fie completată astfel: „Mitropolia Ortodoxă Română pentru Germania, Europa Centrală și de Nord”.

Episcopia Ortodoxă Română a Europei de Nord. Prin hotărârea nr. 4586/22 octombrie 2007, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a aprobat înființarea și organizarea Episcopiei Ortodoxe Române a Europei de Nord, cu sediul la Stockholm, ca eparhie sufragană a Mitropoliei Ortodoxe Române a Germaniei, Europei Centrale și de Nord.

Mitropolia Ortodoxă Română a celor două Americi. La inițiativa credincioșilor din America, Sfântul Sinod al B. O. R. a hotărât în anul 1930 crearea „Episcopiei Misionare Ortodoxe Române în America”. În anul 1974, răspunzând noilor realități date de dimensionarea diasporei locale, ea a fost ridicată la rang de arhiepiscopie, iar din anul 1991 titulatura acestei eparhii este „Arhiepiscopia Ortodoxă Română a celor două Americi”.

Episcopia Ortodoxă Română a Australiei și Noii Zeelande. În data de 22 octombrie 2007, Sfântul Sinod al B. O. R. a aprobat ridicarea Vicariatului pentru Australia și Noua Zeelandă la rang de episcopie, cu titulatura „Episcopia Ortodoxă Română a Australiei și Noii Zeelande.”

Așezămintele Românești din Sfântul Munte Athos (Prodromu, Lacu și alte schituri sau chilii), deși sunt în jurisdicția canonică a Patriarhiei Ecumenice, păstrează legături spirituale și culturale cu Patriarhia Română și sunt sprijinite material și financiar din România.

Așezămintele românești din Țara Sfântă (Ierusalim, Iordan și Ierihon) sunt dependente canonic și financiar direct de Patriarhia Română.

Comunitatea Ortodoxă Română din Cipru a fost înființată în anul 1995. Parohia funcționează în cadrul *Alianței Românilor din Cipru* pentru cele patru orașe din zona grecească a Ciprului.

Comunitatea Ortodoxă Română din Istanbul. **Parohia a fost înființată în anul 2001.**

Comunitatea Ortodoxă Română din Africa de Sud (Johannesburg) a fost înființată în anul 2000. Din anul 2009, s-a

deschis o nouă capelă pentru românii care locuiesc în Centurion-Johannesburg.

Comunitatea Ortodoxă Română din Siria și Liban a fost înființată în 4 martie 2009.

Reprezentanța Patriarhiei Române de la Tokyo și Comunitatea Ortodoxă Română din Osaka-Nagoya a luat ființă prin decizia patriarhală nr. 11/2008. **Parohia Ortodoxă Română *Învierea Domnului*, din Osaka-Nagoya**, a fost înființată la început ca Misiune, prin decizia patriarhală nr. 13/2008 și s-a constituit conform hotărârii Permanenței Consiliului Național Bisericesc, din data de 24 septembrie, temei nr. 6810/2008.

Parohia Ortodoxă Română din Zagreb, înființată în data de 16 martie 2017[533].

Dacă înainte de 1990, doar 17 preoți slujeau în comunitățile românești din străinătate, aflate în jurisdicția Patriarhiei Ortodoxe Române, între anii 1990-2007, au fost numiți 137 de preoți pentru parohiile înființate, în noile condiții de libertate și de mobilitate europeană. După reorganizarea diasporei românești, începută în anul 2007 de către Patriarhul Daniel, peste 300 de preoți români au primit misiunea de a constitui parohii și a se îngriji din punct de vedere spiritual de românii din diaspora. Pentru toți aceștia, Patriarhia Română asigură o contribuție la salarizare și plata cotelor de asistență socială și de sănătate. La ei se adaugă clericii plătiți din fondurile proprii ale eparhiilor[534] și cei peste 100 de clerici români de pe continentul american,

[533] ***, *Autocefalie și comuniune; Biserica Ortodoxă Română în dialog și cooperare externă (1885-2010)*, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București, 2010, p. 644. Vezi și Patriarhia Română, *Darea de seamă a Sectorului Comunități externe pentru anul 2017*.

[534] E vorba de comunitățile românești din Australia sau din țări europene precum Franța și Germania, în care românii sunt deja la a doua sau chiar a treia generație, au devenit cetățeni ai acelor state, însă de origine, limbă și cultură română. Majoritatea parohiilor din aceste țări sunt mai vechi, au biserici proprii și se administrează fără ajutor din țară.

care, deoarece legislația americană nu permite primirea de fonduri dintr-o altă țară, sunt sprijiniți de Patriarhia Română cu veșminte liturgice, cărți de cult și obiecte bisericești[535].

Cea mai mare parte a celor delocalizați sunt tineri și mobili și reprezintă în special specialiști sau forță de muncă în căutarea unui serviciu mai bine remunerat. În ultimii ani, se poate observa cristalizarea unor comunități românești, în special în Italia, Spania, Franța, Marea Britanie, formate din familii cu proprietăți și servicii stabile, care au învățat limba țării de adopție și ai căror copii merg la școlile locale. Aceste comunități formează parohii bine organizate, cu posibilități financiare consistente și joacă un anumit rol în structurarea vieții private, sociale și publice a emigranților. Lor li s-au adăugat, în special în Statele Unite ale Americii, în Europa Occidentală sau în parohiile din Japonia și Australia, unii cetățeni străini, convertiți la ortodoxie, care frecventează parohiile românești din străinătate. Datorită căsătoriei cu persoane ortodoxe sau a unor trăiri și revelații personale, datorită confruntării cu lumea secularizată sau a unor experiențe nefericite din viața personală, în ultimii ani, unele persoane care nu sunt de naționalitate română s-au botezat și au devenit membri ai parohiilor românești din diaspora.

În analiza fenomenului diasporic, putem distinge între emigranți pentru care orientarea spre România este dominantă, emigranți centrați pe societatea-gazdă, emigranți de orientare ambivalentă și persoane care nu manifestă o loialitate teritorial-națională bine determinată[536]. Cei care au păstrat legătura cu țara, se simt mai atașați de aceasta și păstrează credința, tradiții, limbă și obiceiuri au un mod mai puțin structurat al modului transnațional. Ei locuiesc temporar în străinătate, însă sunt ac-

[535] Cf. Ion Armași - Vartan, *Biserica Ortodoxă Română în diaspora…*, p. 302.
[536] Cf. Dumitru Sandu, *Lumile sociale ale migrației românești în străinătate*, Ed. Polirom, Iași, 2010, p. 166.

tivi în expedirea de remitențe, au planuri de revenire în țară și comunică intens cu cei de acasă[537].

De multe ori, plecările în străinătate s-au făcut după o logică a rețelelor sătești sau regionale. Aceste rețele au răspândit modelul prosperității și, prin urmare, au antrenat și satele vecine în mobilitate. Totuși, aceste rețele și-au orientat adesea fluxurile migratorii spre aceleași țări sau, mai exact, spre aceleași regiuni de destinație. Cel mai elocvent exemplu este Certege, o comună din Țara Oașului, care a antrenat în mobilitate și chiar în aceeași activitate peste hotare (vânzarea de ziare pe străzi, apoi construcții) majoritatea țăranilor din Oaș, cuprinzând și orașul Negrești. Oșenii au constituit, începând cu 1994, o zonă în suburbiile din jurul Parisului. Cazul Certege nu este singular, seria de sate-pilon continuând cu Corod în regiunea Padova, Borșa la Milano, Sâmbăta de Sus la Roma etc. Cei plecați în străinătate din regiunile amintite mai sus au format comunități stabile, cu multiple nevoi culturale și spirituale[538].

Foarte important de subliniat este faptul că lumile sociale ale migrației, ale celor ce temporar se află departe de țară, sunt formate nu numai din sentimente, trăiri, evaluări și instituționalizări ale emigranților, ci și ale celor ce revin în România. De felul în care Biserica Ortodoxă Română se ocupă de nevoile lor spirituale și îi sprijină în experiența străinătății, poate depinde și felul în care evoluează viziunea și valorile celor care revin în țară, aducând străinătatea acasă. Indiscutabil, „experiența de locuire în străinătate schimbă mentalități și percepții legate de muncă, toleranță, identitate spațială, reușită în viață și intenționalitate de vot"[539].

[537] *Ibidem*, p. 167.

[538] Cf. Dana Diminescu, *Exercițiul dificil al liberei circulații. O introducere în istoria migrației recente a românilor*, în Remus Gabriel Anghel, Istvan Horvath (Coord.)..., p. 57-60.

[539] Dumitru Sandu, *op. cit.*, p. 182 - 184.

Concluzionând, putem spune că în cadrul comunităților ortodoxe românești din diaspora funcționează 14 eparhii, cu 1.235 parohii și filii, deservite de 1.078 clerici, care propovăduiesc credința ortodoxă în limba română, pentru cei peste 4 milioane de români aflați la muncă în afara României[540]. Deși „Ortodoxia în Occident rămâne o prezență discretă, care încearcă să explice mai bine lumii occidentale unele aspecte ale spiritualității sale: icoana, rugăciunea lui Iisus, liturghia bizantină”[541], bisericile românești din diaspora nu sunt doar lăcașuri de cult în limba maternă, ci sunt, am putea spune, mici Româniii, unde „experiența transnațională, diasporică, este percepută ca un *continuum* între spațiile de apartenență și de afiliere”[542], unde tricolorul împodobește icoanele sfinților români, iar sărbătorile sunt prilej de rugăciune, de anamneză identitară și de sinceră comuniune.

Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, ca un semn de apreciere creștinească și națională a românilor ce lucrează sau studiază în străinătate, în ședința de lucru din 25-26 februarie 2009 a luat hotărârea ca, în fiecare an, prima duminică după sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului (15 august) să fie celebrată ca *Duminica românilor migranți*, această duminică fiind înscrisă în calendarul bisericesc și inclusă în programele liturgice și pastoral-misionare ale fiecărei eparhii. Rostul principal al acestei duminici speciale din luna august, când mulți dintre românii plecați în străinătate se întorc acasă în concediu, este de a spori comuniunea cu cei plecați, astfel ca timpul petrecut departe de țară să nu devină îndepărtare sau înstră-

[540] Patriarhia Română, *Darea de seamă a Sectorului Comunități externe pentru anul 2017.*

[541] Emanoil Băbuş, *Ortodoxia naţiunilor în Europa Occidentală,* în vol. „Biserica Ortodoxă în Uniunea Europeană. Contribuţii necesare la securitatea şi stabilitatea europeană”, Ed. Universităţii din Bucureşti, 2006, p. 113.

[542] Camelia Beciu, *op. cit.,* p. 59.

inare spirituală față de românii de acasă, din aceeași familie sau din aceeași parohie.

V.3.5. Eclesiologie normativă. Importanța și actualitatea noului Statut al B.O.R pentru viața eclezială

Schimbările și transformările produse în răsăritul Europei în ultimii 30 de ani, orizontul larg deschis țării noastre către spectrul democratic al Uniunii Europene, precum și intrarea în vigoare la începutul anului 2007 a legii nr. 489/2006 privind *Libertatea religioasă și regimul general al cultelor* a reprezentat contextul în care Biserica și-a reînnoit legislația și a prezentat *Statutul de organizare* într-o formă nouă, revizuită față de cea din 1948, adaptată realităților contemporane. Este vorba de un act eclesiologic normativ, care fixează legal și întemeiază activitatea curentă în domeniile: liturgic, pastoral-misionar și social, detaliată pe mai multe capitole de activități, a Bisericii Ortodoxe Române. Este un moment deosebit de important, cu atât mai mult cu cât are loc la o distanță de 60 de ani de la apariția ultimului document pentru organizarea și funcționarea acesteia. Statutul aprobat de Sfântul Sinod prin hotărârea nr. 4768/28 noiembrie 2007[543] a fost recunoscut de către Guvernul României prin H.G. 53/16 ianuarie 2008 și publicat în Monitorul Oficial nr. 50/22 ianuarie 2008, dată la care a intrat în vigoare. Oricum, cu toate că a suferit unele schimbări și s-au introdus o serie de amendamente necesare, principiile de funcționare ale Bisericii Ortodoxe Române au rămas aproape neschimbate.

Printr-un astfel de document cum este *Statutul,* o instituție își definește în detaliu sensul, scopul, misiunea, obiectivele, organizarea și conținutul detaliat al activității. „El reprezintă nu numai definiția instituției care l-a elaborat și a activității

543 ****Satutul pentru organizarea și funcționarea B.O.R.*, Ed. I.B.M.B.O.R, București, 2008.

ei, ci și instrumentul prin care se operaționalizază relațiile de funcționare la nivel instituțional în societate. În cazul Bisericii Ortodoxe Române, noul Statut trebuie înțeles nu numai ca un cod de legi, pe baza cărora își desfășoară activitatea în societatea românească, ci și ca un instrument care intermediază relațiile cu instituțiile statului, societatea contemporană și cu laicatul”[544].

Statutul din anul 1948, alcătuit într-o perioadă specială, sub regimul comunist și ateu, conținea, pe lângă aspectele curente de funcționare, și unele prevederi ce fixau poziția Bisericii în raport cu Statul. Prin actualizarea statutului, acestea au fost eliminate, în timp ce alte prevederi au fost schimbate sau amendate, în încercarea de dinamizare a vieții ecleziale și a activității la nivel parohial în perioada de ample schimbări sociale de după revoluția din 1989, elementul laic fiind chemat la o mai mare și mai responsabilă implicare.

În noua sa formă, Statutul aduce mai multe nuanțări, evidențiate de către Preafericitul Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu ocazia publicării acestuia: „Noul Statut are multe îmbunătățiri față de vechiul Statut. În primul rând, este mai conform cu sfintele canoane ale Ortodoxiei Universale, iar în al doilea rând, pune un accent deosebit pe lucrarea parohiei, pe conlucrarea preotului cu credincioșii și are prevăzut ca în fiecare parohie să se dezvolte mai multe servicii: unul cultural, altul social-caritativ, altul cu tineretul, altul gospodăresc, de întreținere a locașului de cult și a celorlalte clădiri, încât avem o diversitate de activități bine definite din punct de vedere al organizării parohiei (…) La nivel de Patriarhie, Sfântul Sinod are răspundere nu nu-

[544] Ionuţ Constantin, *Preotul Paroh şi activitatea sa liturgică, misionară şi administrativ – bisericească în contextul implementării noului Statut pentru organizarea şi funcţionarea Bisericii Ortodoxe Române*. Referat susţinut la conferinţa preoţească a protopopiatului Băile Herculane din data de 11.11.2008, http://www.episcopiacaransebesului.ro/pagini/scriptorium.php?articol_id=562 (10.10.2013).

mai pentru ortodocșii români din țară, ci și pentru toți ortodocșii români din afara granițelor țării. Acum se înființează foarte multe parohii noi, care au nevoie de episcopi, care au nevoie de coordonare, de sprijin și au nevoie de intervenții la autoritățile locale și centrale din fiecare țară, ca ei să fie ajutați, să-și poată construi biserica, să-și poată organiza viața duhovnicească și să poată fi recunoscută demnitatea și drepturile lor, mai ales în Europa"[545].

În primul rând, trebuie spus că Noul Statut al B.O.R. accentuează legătura dintre libertatea omului și responsabilitatea sa în cadrul Bisericii, precum și relația dintre autonomie și cooperare la nivel național, eparhial și parohial. Apoi, acesta propune responsabilități sporite pentru Sfântul Sinod și pentru Sinoadele Mitropolitane, creând un cadru mai larg pentru cooperarea între ierarhie și laici, prin introducerea acestora în forul local - *Adunarea Eparhială* și în cel național - *Adunarea Națională Bisericească*. Tot noul Statut creează cadrul pentru implicarea Bisericii în viața societății pe coordonate educaționale, filantropice și mediatice. Diversificarea activității social-filantropice prin venirea Bisericii în sprijinul oamenilor suferinzi și prin sensibilizarea conștiințelor oamenilor legate de semenul de lângă ei, precum și multiplicarea mijloacelor de comunicare ale Bisericii într-o lume a imaginii și a internetului este vitală pentru misiunea ei, deoarece prin mijloacele de informare se pot transmite mai ușor învățătura de credință și valorile creștinismului ortodox unor mase mari de creștini. Nu în ultimul rând, între trăsăturile specifice pe care le găsim în noul Statut amintim modul actualizat de administrare și păstrare a bunurilor bisericești prin conlucrarea clerului și a laicilor, dar și grija față de românii ortodocși din diaspora, întrucât fenomenul migrației românilor în afara țării a luat o amploare fără precedent[546].

---

[545] http://basilica.ro/stiri/noul_statut_al_bisericii_ortodoxe_romane_va_fi_publicat_in_monitorul_oficial.html (12.09.2013).

[546] ****Statutul pentru organizarea și funcționarea B.O.R,* Ed. I.B.M.B.O.R, București, 2008, Art. 14, alin (l) și Art. 132, alin (1 și 2).

Găsim în acest Statut elemente de noutate legate și de: redefinirea raporturilor dintre Biserică și Stat, afirmarea libertății de credință și a autonomiei bisericești, diversificarea activității Sfântului Sinod, activitatea economică a Bisericii, conservarea și restaurarea patrimoniului mobil[547], serviciile Comitetului Parohial[548], pensionarea preoților[549], activitatea diferitelor asociații și fundații[550], cimitire[551], învățământ teologic[552], ora de religie[553], învățământul confesional[554], înființarea unor instituții cu caracter economic[555], de caritate[556], culturale și educaționale[557] sau de media[558], disciplina clerului[559] etc. Noutăți găsim în legătură cu Adunarea Parohială, în care epitropul era socotit înainte administratorul averii bisericești, nu preotul. În noul Statut, preotul este cel care răspunde de averea bisericii, fiind secondat de unul sau doi epitropi[560].

O altă prevedere importantă, stipulează faptul că femeile majore sunt membre ale Adunării Parohiale și, astfel, pot face parte și din Consiliul Parohial, nu doar din Comitetul Parohial, o formă de organizare a femeilor din parohii[561]. De asemenea, sunt subliniate cele cinci servicii ale acestui comitet, cu atribuții

---

[547] Art. 50.
[548] Art. 66 și 67.
[549] Art. 88, alin. (o, e1 și f1).
[550] Art. 14, alin. (a1).
[551] Art. 188-190.
[552] Art. 116-118.
[553] Art. 119.
[554] Art. 120.
[555] Art. 32, alin. (l și m).
[556] Art. 137-139.
[557] Art. 169.
[558] Art. 168.
[559] Art. 148-161.
[560] Art. 64 și 65.
[561] Art. 54, alin. (2).

misionare adaptate vremurilor noi[562]. O altă schimbare se referă la modalitatea alegerii ierarhilor, care sunt aleși, potrivit noului Statut, doar de către Sfântul Sinod, adică doar de ierarhi, pe baza propunerilor din teritoriu, până în anul 2008 alegerea făcându-se de către Colegiul Electoral Bisericesc, adică de către laici și clerici din întreaga țară[563]. Bineînțeles, legat de acest aspect al transferului totalitar de responsabilități au apărut suspiciuni, el fiind contestat chiar de un ierarh al B.O.R., Înaltpreasfințitul Părinte Bartolomeu Anania.

În ceea ce privește preotul paroh, el este definit ca fiind delegatul ierarhului în parohie[564], fiind însărcinat cu conducerea sufletească a credincioșilor și cu gestionarea activității administrative a parohiei. El este conducătorul administrației parohiale, având calitatea de președinte al celor trei foruri de conducere existente la nivelul unei parohii: Adunarea, Consiliul și Comitetul parohial. Ca o atribuție nouă[565], în vederea dinamizării vieții și a activității parohiale, preotul paroh întocmește și aplică programul anual al activităților pastoral - misionare, social - filantropice și administrativ - gospodărești ale parohiei. În ceea ce privește reprezentarea parohiei în justiție, în fața autorităților locale sau față de terți, prin adoptarea noului cod de legi al Bisericii Ortodoxe Române ea este posibilă doar pe baza unei aprobări scrise, obținute în prealabil de la ierarhul locului. O altă exigență la adresa misiunii preoților o reprezintă *obligația* de a întreține, repara și restaura edificiile parohiale: biserică, casă parohială, azil de bătrâni, centru social etc, de a pune în ordine situația terenurilor deținute de parohie și, dacă este posibil, creșterea averii parohiale[566]. Din enumerarea acestor prevederi observăm o insistență

[562] Art. 67.
[563] Art. 127-131.
[564] Art. 43.
[565] Art. 50, alin. (d).
[566] Art. 65, alin. (e).

considerabilă pe exigențele administrației parohiale, în contextul dinamismului legislativ și economic actual.

Întrajutorarea preoțească și afilierea parohiilor[567] este reglementată astfel: „*Comunitatea credincioșilor care nu poate susține cu mijloace proprii o parohie, prin hotărârea Consiliului Eparhial, se poate alătura la o comunitate vecină, împreună cu care formează parohia. În acest caz, comunitatea care se alătură poartă numele de filie, iar membrii săi au aceleași drepturi și îndatoriri față de parohie ca și cei din comunitatea la care se alătură. Prin hotărârea Consiliului Eparhial, parohiile cu posibilități economice ajută parohiile sărace și cu număr redus de credincioși*". Este vorba de o prevedere misionară nouă, care legiferează într-ajutorarea reciprocă a parohiilor. Din păcate, problemele financiare nu ocolesc nici comunitățile locale, iar nerezolvarea lor produce pierderi majore și conduce la crize locale profunde.

Cercurile misionare protopopești sunt prezentate ca un factor de dinamizare a activității bisericești pe mai multe direcții[568]. Este vorba de o serie de schimburi de experiență, ce au rolul de a evita plafonarea preotului, de a găsi soluții pe plan social și de a anima viața parohială prin dinamizarea activității liderului ei spiritual.

Observăm că dinamica și complexitatea vieții și activității Bisericii Ortodoxe Române în perioada de tranziție, precum și ritmul în care evoluează și se schimbă întreaga societate românească, au determinat o acțiune sistematică de adaptare și corelare a legislației bisericești cu cea de stat. Așa se face că în perioada 2011-2019 Sfântul Sinod a operat modificări, actualizări și completări semnificative la Statutul pentru Organizarea și Funcționarea Bisericii Ortodoxe. Noul Statut aduce reglementări în mai multe direcții importante: alegerea patriarhului, consistoriul arhieresc, instituțiile media ale Bisericii, asociațiile

[567] Art. 46, alin. 1 și 2.
[568] Art. 53.

și fundațiile ortodoxe, viața monahală, retragerea clericilor din slujire, echivalarea gradelor didactice cu gradele profesionale în preoție și constituirea sau afilierea clericilor și a călugărilor în organizații de tip sindical.

Prima modificare importantă în această ultimă formă a Statutului este legată de înăsprirea criteriilor de eligibilitate și restrângerea ariei de preselecție a candidaților la alegerile pentru poziția de patriarh. Modificările importante în ceea ce privește alegerea conducătorului Bisericii Ortodoxe Române se referă la criteriul vechimii în slujirea arhierească și la numărul candidaților. Modificările prevăd că la înalta funcție eclezială pot candida mitropoliții, arhiepiscopii și episcopii cu o vechime de cel puțin 7 ani de slujire[569]. Totodată, numărul candidaților stabiliți de către Sfântul Sinod a fost redus de la 3 (sau 5, în mod excepțional) la 2[570].

Ca o noutate absolută, în contextul gestionării unor probleme financiare și morale ale unor ierarhi, organismelor centrale deliberative, executive și administrative ale Bisericii li s-au adăugat în noul Statut patru structuri centrale de judecată: a) *Consistoriul Arhieresc Prim*, ca instanță de judecare în fond a cauzelor ierarhilor; b) *Consistoriul Arhieresc Ultim*, ca instanță de judecare în apel a cauzelor ierarhilor; c) *Consistoriul Superior Bisericesc*, ca instanță de judecare în recurs a cauzelor clericilor de mir sancționați cu caterisirea și d) *Consistoriul Superior Bisericesc Monahal*, ca instanță de judecare în recurs a cauzelor monahilor clerici sancționați cu caterisirea. Până în prezent, erau supuși judecății și sancțiunilor organelor disciplinare specializate doar clericii de mir, preoții și diaconii în funcțiune. În plus, Sinodul mitropolitan este desemnat ca „autoritate canonică disciplinară locală pentru ierarhii din mitropolie (mitropolit onorific, arhiepiscop, arhiepiscop onorific, episcop, episcop-vicar, arhiereu-vicar) în ceea ce privește abate-

[569] Art. 127, alin. 1.
[570] Art. 127, alin. 2.

rile acestora". Disciplina clerului este tratată pe larg în Capitolul IV din Statut[571].

Textul Statutului aduce clarificări în ceea ce privește înființarea sau desființarea instituțiilor media ale Bisericii. „În scopul păstrării, promovării și apărării unității de credință, a unității vieții bisericești și pentru coordonarea misiunii ortodoxe românești, precum și pentru a evita dublarea cheltuielilor prin acțiuni care se suprapun în același teritoriu, înființarea și desființarea de noi instituții media scrise (reviste, ziare și periodice oficiale) și audiovizuale (radio, televiziune și altele) ale Patriarhiei Române și ale centrelor eparhiale se fac cu aprobarea Sfântului Sinod, la propunerea temeinic motivată a Patriarhului României sau a chiriarhilor eparhiilor din țară și din afara granițelor țării, pe baza unui studiu bine fundamentat misionar și economic"[572].

O serie de modificări vizează întărirea controlului Sfântului Sinod asupra eparhiilor și a ONG-urilor religioase. Asociațiile și fundațiile ortodoxe, ce își desfășoară activitatea în spațiul instituțional al parohiei sau nu, au obligația de a prezenta Cancelariei Sfântului Sinod, respectiv Centrelor eparhiale, de două ori pe an, rapoarte privind activitatea desfășurată și, o dată pe an, raportul privind situația financiară. În plus, Patriarhia Română, prin Corpul de control financiar și audit, poate verifica inopinat situația financiară și patrimonială a respectivelor asociații sau fundații, împreună sau separat de cenzor sau comisia de cenzori. În cazul în care constată probleme sau deficiențe, adoptă măsuri pentru remedierea acestora. Modificări sunt aduse și în ceea ce privește asociațiile și fundațiile ortodoxe cu caracter național, dar și altele decât cele bisericești, care au fondator unic sau membrii asociați unități de cult, având conducere proprie formată din

[571] Art. 159, alin. 1 - 6.
[572] Art. 169, alin. 2.

creștini ortodocși, și care contribuie la opera misionară, socială, culturală și educativă din Patriarhia Română[573].

Tot ca o noutate, în contextual exacerbării pelerinajelor la și cu sfintele moaște, noul Statut stipulează că Patriarhul României „aprobă aducerea moaștelor unor sfinți din afara țării, pentru pelerinaj sau în dar, în Biserica Ortodoxă Română”[574], „aprobă solicitările adresate eparhiilor ortodoxe române pentru pelerinaj cu moaște ale unor sfinți în afara României”[575] și „acordă binecuvântarea (aprobarea scrisă) pentru trecerea moaștelor de la o eparhie ortodoxă română la alta, pentru pelerinaj sau în dar”[576], cu informarea Sfântului Sinod.

Noul Statut precizează faptul că „monahii care doresc să plece din diferite eparhii ortodoxe române din țară și din afara granițelor țării pentru a se stabili în Muntele Athos sau în mănăstiri aparținând altei Biserici Ortodoxe trebuie să obțină, în prealabil, aprobarea scrisă a episcopului ortodox român de care depind canonic, precum și acordul Patriarhului României, la solicitarea ierarhului aparținând unei alte Biserici Ortodoxe surori”[577]. De asemenea în articolul 77 se menționează că „monahii, în virtutea votului monahal al ascultării, nu pot să compară în fața instanțelor judecătorești fără aprobarea prealabilă scrisă a Chiriarhului, inclusiv în cauze de interes personal”[578], încălcarea acestei prevederi atrăgând sancțiuni canonice și disciplinare.

Statutul B.O.R. aduce prevederi inedite referitor la retragerea clericilor[579] și introduce o formulare nuanțată de genul „retragerea pentru binele Bisericii” ca formă de încetare a activității

[573] Art. 16, alin. 2 - 4.
[574] Art. 26, alin. 45.
[575] Art. 26, alin. 46.
[576] Art. 26, alin. 47.
[577] Art. 77, alin. 6.
[578] Art. 77, alin. 7.
[579] Art. 134, alin. 1.

clericilor, pe lângă deces și ieșirea la pensie. De asemenea, oferă informații cu privire la echivalarea gradelor didactice ca grade profesionale în preoție[580] și interzice clericilor și călugărilor să înființeze sau să facă parte din organizații de tip sindical[581].

Prezentul Statutul pentru Organizarea și Funcționarea Bisericii Ortodoxe Române, respectiv documentul care include modificările Statutului pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române adoptate de Sfântul Sinod în perioada 2008-2019, precum și textul consolidat al Statutului, care conține toate modificările și completările aprobate de Sfântul Sinod în perioada 2011-2019, a fost aprobat de Sfântul Sinod în data de 16 decembrie 2019 și a fost publicat în Monitorul Oficial în data de 10 februarie 2020.

[580] Art. 121, alin. 3.
[581] Art. 123, alin. 9.

VI. Viziune eclesială asupra schimbării

VI.1. Necesitatea schimbării omului

Biserica nu s-a limitat la identificarea circumstanțelor sociale fundamentale care trebuie schimbate. Trăim într-o epocă cosmogonică, care prezintă scindări profunde, instabilități socio-politice, fenomene globale, oameni smart, căutări îndrăznețe și o reordonare universală a ideilor. Ea are posibilitatea de a analiza cerințele epocii contemporane, ca și starea de contradicție a realității umane, care se mișcă într-o tendință dialectică a rațiunii și a iraționalului, a credinței și a științei, cu convingerea profundă în potențialul uman de a transcende cotidianul și în posibilitatea „metanoiei", a întoarcerii omului spre sine, a revenirii la „frumusețea cea dintâi". Perspectiva schimbării pe care o propune Biserica este inversă, nu de la nivel societal înspre om, ci dinspre om, dinspre profunzimea trăirii înspre exterior, înspre lume. Ea face trimitere la *primatul trăiri,* la vocația omului de ființă spirituală, a cărui oportunitate uriașă este să trăiască într-o lume fundamentată pe temelii spirituale. Trăirea îl eliberează pe om de natura exterioară coruptă prin frică, lăcomie și compromis, spre a-l readuce la „unitatea necoruptă a sufletului cu trupul, a omului cu Dumnezeu, în realitatea înnoită a omului spiritual (...) Omului îi este dată doar posibilitatea înălțării, nu și realitatea ei, care poate fi obținută doar prin trăirea înălțătoare, prin care darul devine realitate a vieții"[582].

Prin firea sa, omul este o ființă determinată, cu limite materiale și spirituale, supusă transformării, și, totodată, o ființă schimbătoare, predispusă mutațiilor, cu nuanțe și cadențe particulare.

[582] Ilie Bădescu, *op. cit.*, p. 155.

Omul poate ajunge la performanțe fabuloase, dar poate, de asemenea, decădea foarte mult, pentru că, de fapt, în viața omului „totul este trăire și urcuș ontologic sau cădere”[583]. Însă chiar și din cea mai de jos cădere există cale de ieșire. Discursul creștin asupra vieții este dinamic, cheamă mereu la o neîncetată înnoire creatoare, la o trăire a integralității umane materiale și spirituale deopotrivă. „Dacă păcătuiești, spunea Sfântul Grigorie, întoarce-te pe drumul cel drept; iar dacă pășești drept, întețește-ți eforturile”[584].

Schimbarea este realizabilă în viața fiecărui om la nivelul trăirii și se impune ca o chemare continuă. În ciuda traiectului istoric sinuos, a epocilor de înstrăinare și de cădere sau a celor de avânt spiritual rar, „firea umană nu a încetat să fie purtătoarea chipului lui Dumnezeu”[585], și deci, prin natura sa, nu a încetat să fie bună și, totodată, comunională. „Chipul dumnezeiesc în om e un chip al Treimii și el se arată în comuniunea umană. Sfântul Grigorie de Nyssa a spus că „nu într-o parte a naturii se află chipul nici într-un membru al ei se găsește harul, ci natura în totalitatea ei este chipul lui Dumnezeu”. Dacă chipul, nu e decât în comunitate, viața spirituală va trebui să fie pe de o parte trăită în comunitate, pe de alta să fie orientată spre o mai desăvârșită realizare a umanității. Deci, în sfârșit, ea e orientată spre acea realizare perfectă a chipului prin unirea tuturor făpturilor în Hristos”[586].

Pentru fiecare om se pune problema participării la această înnoire primită prin evenimentul pascal al morții și învierii lui Iisus Hristos, cu efecte asupra întregii creații. În Biserică, această chemare este cunoscută sub termenul de „metanoia”,

---

[583] *Ibidem*, p. 157.

[584] Anastasis Yannoulatos, *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane*, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2003, p. 195.

[585] Cf. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, EIBM al BOR, București, 2003. p. 410.

[586] *Ibidem*, p. 420.

pe care Sfântul Grigorie o definește în *Poemele teologice și etice* ca „întoarcerea către cele superioare" În dinamica Paștelui, omul este chemat la efortul unei schimbări înnoitoare: „Acum însă arată-te înnoit, viețuiește altfel, în întregime schimbat"[587]. În același loc, el spune că „înomenirea lui Hristos este noua mea plăsmuire, care a adunat în ea însăși și către Dumnezeu firea umană cea scindată și fărâmițată în mii de fărâme"[588]. Hristos, prin înviere, a realizat reunirea firii umane în ea însăși și în Sine Însuși și a rechemat-o la vechea unitate a comuniunii de iubire.

Biserica leagă toate apelurile la schimbare de evenimentul asumării firii umane de către Hristos și a legăturii Sale cu fiecare persoană. „Cât mai este timp", scrie Sfântul Grigorie Teologul, „să-L cercetăm pe Hristos, să-L mângâiem pe Hristos, să-L hrănim pe Hristos, să-L îmbrăcăm pe Hristos, să ne adunăm în jurul lui Hristos, să-L cinstim pe Hristos"[589]. Buna schimbare în comunitatea de credință creștină nu rămâne doar o problemă individuală. Mișcarea spre înnoire, spre schimbare și purificare a omului în relația cu Dumnezeu și cu oamenii, se săvârșește în spațiul Bisericii, care este „trupul lui Hristos" (Col. 1, 18), comuniunea celor care doresc o schimbare spre mai bine și o realizează cu entuziasm și cu generozitate la nivel spiritual, păstrându-și fiecare libertatea, particularitățile și personalitatea sa. De aceea, „singura cale care ne conduce la libertate și la totalitatea vieții, adică ne eliberează de robia răului, a fragmentării existenței, este calea spirituală, iar forța care ne ridică la spirit este trăirea (...) Coeficientul de viață al omului (am putea spune *de înviere*) este, fără îndoială, proporțional cu adâncimea și cu lărgimea trăirii sale, cu gradul actualizărilor trăitoare. De trăirile lui depinde autenticitatea lumii sale, adică a trecutului și a prezentului său"[590].

---

[587] Sf. Griorie Teologul, *Poeme teologice și etice*, XXXIV, p. 20

[588] *Ibidem*, p. 11.

[589] *Ibidem*, p. 38.

[590] Ilie Bădescu, *Noologia*…, p. 160 - 161.

VI.2. Schimbarea începe din nucleul existenței umane

Biserica s-a concentrat mereu asupra punctului de care depinde viabilitatea oricărei schimbări reale și esențiale: nucleul existenței umane. Schimbările exterioare îl ating prea puțin și adesea pe om. Nu sunt suficiente planurile complexe, de cele mai multe ori fără un fundament spiritual, nici curentul de gândire sau ideile ambițioase ale unor minți care adesea își pierd coerența din pricina ignorării dualității spirit-materie, ce îl constituie și îl reprezintă pe om. Schimbarea trebuie să înceapă din profunzimea existenței umane, acolo unde s-a săvârșit pervertirea odată cu idolatrizarea eului. Dispoziția lăuntrică este deosebit de importantă. Fără această provocare a dispoziției lăuntrice, se ajunge la absurd, la lipsă de sens, la anomie și depresie. Părintele Dumitru Stăniloae spunea că „absurdul limitează orice fel de existență și orice fel de sens desprins din ea. Considerarea vieții ca absurdă, nu vine să aducă vreun sens, ci traduce ea însăși un nonsens. Aspectul de absurd al realității ni se impune, la urma urmelor, când ne oprim la ceea ce este superficial, opac și pur biologic în lume și în om, când nu vedem dimensiunea spirituală a omului și un sens al lumii, care răspunde acestei dimensiuni. Absurdul apare din absența recunoașterii unui sens, și anume, al unui sens profund, inepuizabil și etern, care suscită mereu la noi întrebări. De părerea că existența omului și a lumii e absurdă ne scapă numai conștiința inevitabilă că în ei este un sens, dar nu un sens limitat, superficial, trecător. Omul și lumea sunt considerate absurde atunci când sunt considerate ultima realitate. Absurdul este depășit în Dumnezeu, iar toate cele pline de sens, încă odată prin El și mereu, descoperă noi sensuri ale unei existențe desăvârșite"[591].

[591] Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Craiova, 1995, p. 43.

Prin toată activitatea Bisericii se urmărește trezirea conștiinței din om, pentru ca el să se întoarcă mereu spre el însuși. Ea cheamă la un efort continuu, pentru ca viața să devină curată și demnă. Acest efort interior înseamnă o devenire neîncetată, o renaștere cotidiană, o încordare roditoare a puterilor sufletești. Sfântul Grigorie Teologul, referindu-se la disciplina și trezvia interioară care conduce omul spre libertate și împlinire, îndeamnă ca „sufletul să se îndrepte întotdeauna către voia lui Dumnezeu, țintind și dorind într-un chip suprafiresc slava Lui. Dacă te-ai îndepărtat puțin de calea rațională, îngrijește-te să te regăsești pe tine însuți înainte de a cădea definitiv în afară și să fii amăgit de moarte și fă-te nou în locul celui vechi și sărbătorește-ți înnoirea sufletului”[592].

Procesul reînnoirii sufletești este însoțit mereu de o anumită delimitare față de coordonatele materiale ale vieții, de o retragere temporară din angajamentele materiale și de o distanțare față de ceea ce poate îngreuna procesul de schimbare. Fenomenul poartă numele de *asceză* și trebuie înțeles ca fiind mult mai mult decât un exercițiu de voință. Ea se raportează permanent la Dumnezeu și are loc în spațiul Bisericii, în comuniunea credincioșilor. Este vorba de un efort personal, în directă legătură cu tradiția, bazat pe credință și iubire, ce se desfășoară sub îndrumarea Duhului Sfânt. Reperul călăuzitor nu este o motivație materială sau o construcție teoretică de ordin psihologic, ci revelația biblică, iar instrumentul este trăirea.

Aceste efort de schimbare este, de fapt, un efort de înălțare spre Dumnezeu și de asemănare cu El. Este vorba de o asceză care se săvârșește în ritmul pascal: moarte și înviere. Botezul și Euharistia rezumă și fac simțit evenimentul pascal, Învierea și chemarea spre înviere personală, oferind motivație și energie pentru schimbare. Ritmul pascal este cel care definește cel mai bine și mai complet spiritualitatea ortodoxă.

[592] Sf. Grigorie Teologul, *Cuvânt la Duminica cea nouă,* XLIV, p. 37-38.

Fiecare sărbătoare a Învierii în timpul unui an și fiecare duminică în timpul unei săptămâni, în care se recapitulează evenimentul Învierii, dau consistență timpului și îl mobilizează pe om spre implicare spirituală, readucând în prezent și în forme accesibile evenimentul pascal al trecerii continue către o viață nouă în lumea în care trăim.

Când se referă la om, Biserica nu îl înțelege limitat la expresiile lui spirituale și morale, ci îl tratează întotdeauna ca fiind articulat organic în lumea materială și față de care are o mare responsabilitate. Schimbarea se extinde asupra întregii creații. Problema relațiilor omului cu lumea materială și a prezenței lui creatoare în ea a dobândit, în zilele noastre, o importanță aparte. Sunt religii care au văzut natura ca fiind însuflețită de puteri divine și pe om subjugat acestora. Unele sisteme de gândire l-au înțeles pe om ca pe o particulă, ca pe o părticică minoră a unei naturi copleșitoare și prizonier al unor legi impersonale. Guverne, instituții și corporații au tratat natura înconjurătoare și resursele ei ca pe o simplă materie, ce trebuie să servească materializării ideilor, profitului și satisfacerii nevoilor omului. Pe de altă parte, creștinismul pune totalitatea ființei omenești într-un raport diferit cu transcendența, spre care omul este chemat să tindă. „Transcendența adevărată este în același timp graniță supremă și resursă nelimitată și numai o persoană supremă, un subiect suprem prezintă ambele calități experimentate în comun atunci când intrăm în comuniune cu aceasta. În orice relație personală, EU-ul întâlnește TU-ul atât ca hotar, cât și ca resursă nelimitată. TU-ul este hotar, deoarece nu poate fi niciodată supus sau înțeles de EU. Există întotdeauna ceva mai mult, ceva care rămâne întotdeauna dincolo de ceea ce poate fi atins și care ne cheamă, care ne provoacă să îl descoperim și să tindem spre el. Aceasta transformă TU-ul într-o resursă nelimitată pentru EU. Cu toate acestea, însă, o ființă umană nu poate fi transcendența ultimă. Ea trăiește încă sub realitatea morții și este, deci, trans-

cendență doar într-un mod limitat. În plus, datorită diferitelor circumstanțe ale vieții omului, ea poate fi redusă din subiect la obiect, ajungând la îndemâna celorlalți. Ființa umană este, așadar, un indicator spre existența unei transcendențe ultime similare. Transcendența ultimă trebuie să fie o Realitate Personală capabilă atât să înfrângă moartea și să asigure astfel posibilitatea unei existențe fără sfârșit, cât și să fie într-o asemenea poziție încât niciodată să nu poată fi transformată într-un obiect de către alți subiecți. Această Realitate Personală este persoana istorică, unică și concretă a lui Iisus Hristos”[593].

Fidelă revelației, pe care o păstrează și o interpretează, Biserica subliniază faptul că omul nu este definit neapărat de poziția sa în univers sau de realizările sale materiale, ci mai degrabă de relația cu Creatorul său. Este o perspectivă sublimă, care subliniază adevărul ființei omului și faptul că împlinirea lui nu se realizează printr-o viețuire simplă, mundană, în condiții materiale bune, ci se extinde la o condiție „peste fire”, care, în cele din urmă, poate să devină „adevărata lui fire”. Această chemare determină o schimbare în profunzime și anume: progresul lui continuu, dinamica lui, devenirea lui interioară. Creat după chipul lui Dumnezeu, omul tinde către asemănare. Aici se află măreția lui. El este chemat să își depășească limitele mereu, atât pe cele materiale, cât și pe cele spirituale. În chipul omului este vizibilă chemarea lui către îndumnezeire, ce se trăiește adesea la tensiuni inimaginabile. Această chemare spre îndumnezeire surclasează existența biologică. Vocația și, de aici, măreția omului, constă în destinul lui. Unirea, imprimarea vieții umane cu plinătatea lui Dumnezeu este împlinirea chipului lui Dumnezeu în om, ca aspirație a acestuia spre modelul său absolut. În chip, ne spune Paul Evdokimov, este implicată, ca o poruncă dumne-

[593] Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, E.I.B.M.B.O.R., București, 1993, p. 57.

zeiască, tensiunea omului spre îndumnezeire[594] sau, altfel spus, „tensiunea icoanei spre original, a chipului spre obârșia sa"[595].

Sunt lucruri care se schimbă, la fel cum sunt unele care nu parcurg acest traseu. Trăirea interioară, angajamentul în relația cu Dumnezeu și cu oamenii, formele de transmitere a învățăturii de credință pot suporta mereu schimbări. Pe de altă parte, dogmele Bisericii, regulile monahale și cultul nu sunt supuse schimbării, ele fiind primite și asumate ca un fundament al credinței și ca un garant al unității în credință, adevăr și dragoste. De exemplu, slujbele Bisericii sunt considerate o tradiție vie în Ortodoxie. Ele generează în sufletele participanților ceea ce Rudolf Otto numea un sentiment de *mysterium tremendum*. Credinciosul, în atmosfera slujbelor, se deschide, se simte într-o disponibilitate de recepție a sacrului care îi covârșește inima și i-o umple de căldură.

Aceasta este una din explicațiile pentru care mulți ortodocși nu își pun problema schimbărilor în cult sau a modificării limbii. O serie de schimbări au fost reclamate în cultul protestant, cu predilecție în timpul Reformei, și în cel romano-catolic, după Conciliul II Vatican, pentru că acolo comunicarea e axată mai mult, dacă nu exclusiv, pe dimensiunea cerebrală, a intelectului, nu pe cea a inimii. Cântecele protestante sunt diferite de melodiile și textele ortodoxe sau de pricesnele de influență folclorică, „care vin din adânc de istorie, aducând cu ele gândirea și mireasma sfinților care le-au alcătuit și harul cu care le-au impregnat și care se transmite prin ele și e simțit ca atare de cei care le cântă sau le ascultă. Prin ele, ortodoxul *participă* la sacru și se leagă, ca o verigă nouă, la lanțul de aur al comuniunii cu cei de dinainte, care s-au rugat cu aceleași cuvinte și cu aceleași melodii, asigurând transmiterea lor mai departe"[596]. Cultul asi-

[594] Cf. Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, E.I.B.M. al B.O.R., București, 1996, p. 80

[595] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol I... , p. 413.

[596] Antonie Plămădeală, *Tradiție și Libertate în spiritualitatea ortodoxă*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, p. 52.

gură, deci, cadrul special al comuniunii cu Biserica în totalitatea ei, de ieri, de azi și dintotdeauna și cu ceilalți oameni, ea având forță de regulă pentru toți credincioșii.

În ceea ce îl privește pe om, acesta este plin de virtualități latente sau potențe[597], pe care le-a primit ca dar, însă de care, de multe ori el nici măcar nu are știință că le-ar poseda. Ele se pot descoperi mai întâi persoanei, dacă aceasta pășește „dincolo de datul existenței, unde se deschide orizontul darurilor vieții"[598], într-o continuă definire și perfecționare.

Lumea nu are în ea oameni perfect identici și nu poate fi caracterizată drept o uniformitate de persoane. Ea este însă un spațiu al bucuriei pentru același moment manifestat diferit, de la persoană la persoană, în grade și perioade de timp care pot, uneori, permite unele clasificări. Părintele Stăniloae spunea că Biserica face și ea parte din aceeași lume, dar se orientează nu atât orizontal, cât mai ales vertical, într-o *mișcare spre Cel ce mișcă toate*. „Lumea Bisericii arată în ea, în genere, patru categorii din punct de vedere al actualizării dinamismului ei și anume: *mărturisitorii,* cei care se reduc doar la a crede. Aceștia nu fac nimic pentru a-și asigura, prin implicare sau lucrarea credinței, participarea la viața dumnezeiască în unire, deși cunosc că se vor întâmpla toate cele ce cred; *credincioșii* care nu pot rămâne indiferenți la suferințele oamenilor, implicându-se în ajutorarea lor. Este categoria celor care au în vedere juridicul divin, pe sistemul *nici o faptă fără răsplată*. Aceștia, deși doresc o creștere valorică a societății în bine, și susțin reformele, ei nu se angajează într-o luptă pentru statornicirea lor; categoria a treia este una de *tip umanist,* care se angajează în mod direct pentru a stabili echitabilitatea în viața socială și, prin aceasta, să fie eliminate toate obstacolele care se interpun în calea apropierii oamenilor între ei, iar cea de-a patra descrie

[597] Ilie Bădescu, *Sociologie Noologică…*, p. 130.
[598] *Ibidem*, p. 131.

pe *omul înduhovnicit,* care poate fi considerat ca sfânt. Omul care a ajuns la o stare în care pentru el nu mai contează decât celălalt de lângă dânsul, în sprijinul căruia își îndreaptă tot efortul”[599]. Numai ultimele trei categorii enunțate de eminentul teolog participă direct la dinamismul lumii.

Paul Evdokimov adaugă trei categorii „care trasează schema evoluției în trei timpi: 1) unitatea preliminară a ființei umane, fragilă și instabilă; 2) conflictul ascuțit între duhovnicesc și empiric și 3) integrarea finală”[600]. Aceste categorii demonstrează faptul că schimbarea lăuntrică a omului și urcușul spre Dumnezeu sau unirea cu El este una treptată, dar continuă, ce aduce totodată și o unire a oamenilor între ei. Ea este expresia unui mod teandric de viețuire umană, ca realitate sufletească și trupească, ca formă superioară de existență.

Procesul schimbării, văzut ca un proces de asemănare cu Dumnezeu, începe din momentul prezent. Chemarea se adresează tuturor oamenilor, fără excepție. În ciuda acestei chemări comune însă, drumul spre îndumnezeire nu este uniform. Învățătura creștină descrie o perspectivă mai mult decât generoasă pentru om, extinzând la un grad absolut perspectiva devenirii umane. Viziunea expusă despre procesul schimbării conduce la o înțelegere dinamică și măreață a posibilităților și a perspectivelor umane, dar și la o atitudine activă și responsabilă, cu efecte multiple asupra vieții personale și sociale. Chemarea ne propune ca „în fiecare clipă să ne zidim în Dumnezeu și să devenim zidire a lui Dumnezeu spre sălășluirea întru El și spre înălțarea la Acesta. Nu este vorba de o schimbare o dată pentru totdeauna, ci de o stare de schimbare continuă; de o evoluție în mod ascendent, din purificare în purificare, din metanoia în

[599] Dumitru Stăniloae, *Sinteză ecclesiologică,* în Rev. „Studii Teologice”, VII, nr. 5-6, 1955, p. 288-289.

[600] Paul Evdokimov, *Vârstele vieții spirituale,* Ed. Christiana, București, 2003, p. 63.

metanoia, din virtute în virtute, din cunoaștere în cunoaștere, din slavă în slavă. Este mișcarea dinamică a neîncetatei înnoiri în Duhul"[601].

Credem că ceea ce se cere azi mai mult ca niciodată de la Biserică este renașterea duhovnicească a omului și conferirea unui sens vieții, precum și îndeplinirea acestei lucrări cu mijloace noi, moderne, acceptate de omul contemporan. Cea mai importantă contribuție a ei este aceea de a cultiva conștiințe în cheie hristică și de a forma personalități, care, prin consecvența vieților întăresc sistemul social și îl revigorează. Necesitatea stringentă pentru epoca contemporană, în continuă schimbare, sunt oamenii cu caracter, cu viziune, cu tenacitate și iubire nefățarnică, care sprijină lupta împotriva egocentrismului individual, național și rasial. Trufia, obsesia puterii și ipocrizia nu sunt doar caracteristicile celor potenți financiar și ale marilor puteri, ci sunt prezente și trăiesc, în grade diferite, și în sufletele noastre, ale tuturor.

Biserica nu a aparținut și nu poate, structural, să aparțină celor puternici și bogați. Puterea Bisericii Ortodoxe nu s-a identificat, nici nu s-a sprijinit pe exercițiul puterii lumești. Celebrul text al lui Dostoievski despre Marele Inchizitor[602] descrie cu claritate marea ispită a puterii lumești, cu care s-a confruntat Occidentul, dar care nu a rămas nici în Răsărit pe deplin necunoscută. Prezența Bisericii este și ar trebui să fie și mai mult, după modelul Sfântului Ioan Botezătorul, neîncetat profetică și critică la adresa diferitelor fenomene de insensibilitate față de orice formă de vulnerabilitate și de decadență. Mesajul ei este o continuă chemare la schimbare în bine, la înnoire printr-o continuă și consecventă metanoia, prin simplitate și cumpătare, printr-o participare susținută la eforturile pentru îmbunătățirea vieții celor slabi și mici, dar și pentru o lume nepoluată, pentru dreptate și pace. Această

[601] *Ibidem*, p. 209.

[602] *** *Marele Inchizitor. Dostoievski și noi*, Ed. Polirom, Iași, 1997.

schimbare fundamentală presupune la un moment dat și cultivarea unei relații personale cu Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat. „A crede că nu te interesează, că nu îl atingi, nu-L cunoști sau îl poți evita pe Iisus Hristos, este totuna cu a crede că poți să te strecori prin viață netrăind. Însă nu poți să scapi de adevărul personal ca Persoană absolută, revendicatoare în chip imperativ. Căci adevărul și esența oricărui om este nevoia, setea nesfârșită de a interpela și a fi revendicat, de a chema și a răspunde – concret și personal – la măsura absolutului personal. De aceea, orice om care nu fuge și are curajul să se întâlnească cu sine, Îl va întâlni inevitabil pe Iisus Hristos”[603].

Biserica nu a rămas niciodată nepăsătoare la ceea ce se întâmplă în societate, ci a căutat să contribuie pe diferite planuri la bunul ei mers. Din comunitatea ecclesială, credincioșii au căutat tot mai mult să își exprime credința prin întrajutorare socială. Părintele Stăniloae atunci când vorbea despre legătura dintre credință și fapte bune, spunea despre credința membrilor Bisericii că ea „și activitatea caritativă, socială, nu stau într-un raport de alternativă, ci sunt cele două fețe necesare ale aceleiași energii, sunt cauza și efectul, sau inima interioară și corpul exterior ai oricărei întrupări de viață. Credința trebuie arătată în faptă, iar fapta trebuie să demonstreze credința și să o ajute să se întărească din ce în ce mai mult. Ea îndeamnă la faptă sau te poate obliga moral la ieșirea din indiferență și insensibilitate față de nevoile și strigătele de ajutor ale oamenilor”[604]. În plus, „valoarea credinței se măsoară cu transformările obiective pe care le produce în ordinea vieții sociale. Atunci fiecare credincios e dator să caute condițiile în care faptele lui de credință pot avea mai multă eficiență pe plan social. Dumnezeu îl dorește pe

[603] George Remete, *Iisus Hristos, contemporanul necunoscut*, în Rev. „Studii Teologice”, an LVI, nr. 3-4, 2004, p. 15-16.

[604] Dumitru Stăniloae, *O direcție nouă de activitate bisericească: asistența socială,* în Rev. „Glasul Bisericii”, nr. 9, 1948, p. 8.

om tot mai participativ la realizarea împreună a binelui în lume și vrea să îi dăruiască puterea Sa tot mai multă pentru a se strădui și mai mult la mișcarea lumii spre realizarea ei"[605].

Până la 1989, se aștepta ca Biserica să-și exprime liber părerile legate de problemele sociale. Azi, Biserica trebuie tot mai mult să-și concentreze eforturile înspre ajutorarea membrilor săi, pentru ca ei să dezvolte obiceiuri morale și să găsească modalități de a trăi credința și de a o transforma în fapte, spre binele tuturor. Vocația de bază rămâne propovăduirea Evangheliei creștine, care are un caracter universal, ce îmbrățișează, interpretează și înnobilează toate dimensiunile private și publice ale vieții omenești, în vederea schimbării lor continue în raport cu reperul ultim, Dumnezeu.

Fiecare om este, de fapt, un artizan al schimbării interioare, dar și sociale, un posibil generator de bine, de iertare și de întrajutorare pentru altul. Mesajul Bisericii vine cu un apel concret pentru viață, întemeiată pe revelația divină și având ca suport iubirea. „Răspunsul omenesc la această iubire este unul obștesc. Nu există o limită sau restricție pentru această iubire. Ea va fi împărtășită în aceeași măsură prietenilor și dușmanilor, fără a ține cont de identitate etnică, clasă socială, rasă"[606].

Biserica va continua să propovăduiască taina Dumnezeului în Treime și să propună transfigurarea omului fiecărei epoci și al fiecărui spațiu, să îl ajute ca acesta să se schimbe mereu în bine. Ea constituie o comuniune a solidarității, o comuniune a persoanelor libere și iubitoare. Din păcate, conștiința istorică puternică ce caracterizează gândirea teologică creează uneori falsa impresie că ea este o comunitate ce se ocupă constant de trecut. Hristos, însă, pentru toate epocile și pentru toate culturile, „ieri și azi și în veci este același" (Evr. 13, 8). Biserica nu aparține exclusiv unei perioade istorice, nici nu se identifică cu

[605] *Ibidem*, p. 9.

[606] John Breck, *Darul sacru al vieții*, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2001, p. 35.

caracterul, problemele și evoluția vreunei epoci. Ea rămâne deschisă neîncetatei căutări a umanității în spațiu și timp, deschisă evoluției, noilor circumstanțe create de știință, artă, tehnologie și pregătită să înțeleagă și să folosească codurile de comunicare care vor apărea în viitor[607].

Locul Ortodoxiei este în centrul frământărilor și a schimbării sociale, în avangarda progresului, mărturisind neîncetat în această lume posibilitatea înnoirii și a schimbării omului, în relația de profunzime cu persoana Domnului Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat: „Întrebarea despre Iisus Hristos ar trebui să fie pâinea zilnică a fiecărui om: teolog, filosof sau om simplu. Cu toate acestea, El rămâne pentru cei mai mulți un întemeietor religios venerabil sau un Dumnezeu suveran și depărtat și nu un contemporan: necreștinilor un străin, iar creștinilor prea cunoscut și incapabil de nou. Creștinul s-a obișnuit cu El și i se pare că s-a demonetizat; într-adevăr Ființa, Adevărul și Persoana pot apărea tocite sau demonetizate atunci când nu mai sunt înțelese (...) Iisus Hristos este întrebarea inevitabilă: oricât ar vrea să fugă omul de ea, nu reușește să scape. El este întrebarea sinelui omului; fugind de El, fugi de tine: pentru că El este cel mai profund adevăr, adevărul lumii și al tău, primul și ultimul adevăr, adevărul în persoană, unicul necesar și imperativ, *Dumnezeul concret*, *apropiat și imperativ.* Lor le convine mai mult un Dumnezeu depărtat, pentru că e mai lejer și mai puțin presant; fiind mai departe, avem loc să răsuflăm, avem spațiu de manevră, putem să tratăm cu El și chiar să-l mai cioplim după interesele noastre"[608].

---

[607] Cf. Anastasios Yannoulatos, *op. cit.*, p. 239.
[608] George Remete, *Iisus Hristos ...*, p. 15.

VII. Cercetare sociologică privind percepția tinerilor de liceu asupra orei de religie, a practicii religioase și a schimbării în biserică

CUPRINS:

1. Excurs

După momentul nodal din decembrie 1989, ce încheia o epocă de interdicții și de tabuizare a religiei, în școala românească elevii au început să primească din nou o educație religioasă. Religia a reintrat în școală treptat, cu consecințe evidente asupra elevilor, care au avut astfel posibilitatea de a primi informații de bază legate de valorile religioase și de a deveni mai sensibili la fenomenul credinței, cu consecințe asupra școlii, familiei și, evident, asupra Bisericii.

Educația religioasă în societatea românească reprezintă unul dintre răspunsurile Bisericii la schimbările intervenite în perioada post-decembristă în societatea românească, ea încercând să facă eficient, în rândul celor mai tineri dintre membrii ei, principiul didactic specific. Educația religioasă este o educație axiologică, cu o problematică și un conținut extrem de bogat. Ea se integrează complementar în procesul educațional general, instructiv și formativ, prin care „se prezintă valorile care ghidează un bun creștin în viața de zi cu zi și care pot reprezenta o îmbunătățire a sistemului de valori existent în societate”[609].

Lipsa orei de religie din școală pentru mai mult de patru decenii a fost parte a unui proces forțat de laicizare a învățământului românesc de către sistemul comunist. Acest proces și-a făcut simțite consecințele asupra caleidoscopului educațional, asupra reperelor morale și spirituale, precum și înlocuirea lor cu ideologii și cu un monstruos cult al personalității, generând adevărate drame în planul formării caracterelor umane, lipsite de echilibrul credinței și de reperul valorilor umane spiritualizate, atât de puternic afirmate în învățătura creștină[610]. Chiar și

[609] Vasile Gordon, *Biserica şi Şcoala. Analize omiletice, catehetice şi pastorale*, Bucureşti, Ed. Christiana, 2003, p. 160.
[610] Cf. Mihai Himcinschi, *Biserica în societate…*, p. 162.

în vremea noastră, deși s-a revenit la oferta unui învățământ religios în parteneriat cu Statul, există încă destule elemente care conturează o ofensivă agresivă la adresa valorilor pe care creștinismul le propune.

2. Ora de religie în spațiul românesc contemporan

Unul dintre scopurile educației, afirmat cu consecvență atât la nivel legal cât și personal, constă în „a aduce autonomie și libertate ființei umane”[611]. Educația religioasă susține acest principiu, oferind o perspectivă inedită asupra vieții materiale și spirituale, ce propune eliberarea omului de un anumit tip de constrângeri și crearea unui suport solid pentru exercitarea libertății. Valorile amintite conduc la o abordare plenară a realității, deopotrivă materială și spirituală, în consonanță cu realitatea umană, dar și cu faptul că lucrurile materiale au un corespondent dincolo de ceea ce vedem sau înțelegem. Așa înțelegând lucrurile, Biserica a subliniat necesitatea educației religioase încă de la cea mai fragedă vârstă. Biblia freamătă de viață și de angajament, chemându-l pe om la viață deplină, cu asumarea atât a drepturilor și libertăților, cât și a consecințelor faptelor lui, totul într-un cadru demn, moral și pozitiv. Omul are permanent o mare responsabilitate, și anume posibilitatea de a alege și împlini sau nu umanitatea din el. A ne cultiva profilul spiritual și moral constituie o ipostază prețioasă a libertății și o culme a educației.

Ora de religie a fost reintrodusă în cadrul sistemului de învățământ românesc încă din anul 1990, în ciuda lipsei acute de personal și de material didactic. Acest demers s-a bazat pe recapitularea unei semnificative tradiții interbelice și pe

[611] Constantin Cucoș, *Educația religioasă …*, p. 55.

faptul că, în majoritatea țărilor europene, educația religioasă face parte din aria curriculară școlară, cu 1-3 ore pe săptămână. Până în anul 2014, ora de religie era prezentă în programa celor 12 ani de studiu și avea caracter obligatoriu în oferta curriculară a școlii, însă opțiunea pentru frecventarea acestei discipline aparținea exclusiv elevului, cu acordul părinților. În 2014 Curtea Constituțională a decis că articolul din legea educației care spunea: „La solicitarea scrisă a elevului major, respectiv a părinților sau a tutorelui legal instituit pentru elevul minor, elevul poate să nu frecventeze orele de religie" era neconstituțional. Decizia a fost urmată de o dezbatere aprinsă cu privire la modalitatea în care se vor face înscrierile la ora de religie, în școală.

Ora de religie are un statut similar celorlalte discipline școlare, contribuind la informarea dar și la dezvoltarea spirituală și morală a elevilor. În ciuda faptului că este predată în școala publică, ea are un caracter preponderent confesional, catehetic și misionar, urmărind nu doar să informeze elevii, ci și să încurajeze atitudini și să formeze comportamente, aliniindu-se astfel caracteristicilor pe care ora de religie le are și în alte țări, cu predare preponderent monoconfesională.

Reintroducerea religiei ca materie de studiu în școală, respectiv în trunchiul comun al disciplinelor din învățământul preuniversitar, a generat poziții diverse din partea reprezentanților Ministerului Educației și nu numai. Demersul Bisericii Ortodoxe Române nu a fost ușor și nici liniar, ea trebuind să depună un mare efort pentru a-i convinge pe cei ce coordonau sistemul educațional românesc să accepte integrarea religiei în rândul celorlalte discipline predate. Realitățile religioase ale României contemporane subliniază faptul că rolul profesorului de religie a fost și este, în consecințele unei activități conștiincioase la catedră, unul foarte important. Societatea riscă să scape de sub control anumite fenomene sociale și morale, cum ar fi exercițiul

responsabil al libertății, egoismul, corupția, adulterul etc, iar ora de religie poate constitui fermentul unei înnoiri spirituale și morale salvatoare. Dată fiind expansiunea parohiilor urbane, de multe ori profesorul de religie suplinește educația religioasă a tinerilor, într-o formă constantă și organizată, ceea ce un preot, din motive obiective, nu poate realiza. Și din acest motiv, predarea religiei în școală constituie un „act cu conotații misionare profunde”[612].

În România se poate constata o situație interesantă, generată, pe de o parte, de un puternic proces de secularizare, pe fondul libertății de circulație și de exprimare, precum și a progresului tehnic și științific, ce are ca efect pierderea relevanței sociale a religiei (Bryan Wilson), iar pe de altă parte, un evident fenomen de revigorare a religiozității. Procesul de secularizare galopantă favorizează, de asemenea, proliferarea indiferentismului religios. Societatea este tot mai specializată și mai stratificată din punct de vedere economic, dar și religios. Uniformitatea tradițională în raport cu instituția tradițională a Bisericii pare a fi de domeniul trecutului, oamenii nemaifiind uniform racordați la comunitatea parohială și nici la același set de credințe și idei religioase asumate într-o anumită regiune sau chiar țară.

Sociologii religiei, pentru a caracteriza efectele procesului de secularizare în ceea ce privește individualizarea și subiectivizarea sentimentelor religioase ale omului modern, folosesc sintagma „believing without belonging”. Ea subliniază faptul că, în zilele noastre, se practică mai ales o credință fără afiliere confesională, sentimente de factură religioasă fără o relație personală cu Dumnezeu, tradiții fără origini și

[612] Cf. Vasile Timiș, *Misiunea și consilierea, realități și șanse în educația religioasă din școala românească*, în Dorin Opriș și Monica Opriș (Coord.), „Religia și școala. Cercetări pedagogice, studii, analize”, Ed. Didactică și Pedagogică R.A., București, 2011, p. 16.

o credință fără fapte, pe fondul unei preocupări tot mai mari pentru realizarea personală în plan mundan. Asistăm la „bricolaje", la refuzul ofertelor venite din partea instituțiilor tradiționale ale credinței, la „emergența unui *religios sălbatic*, informal, precum și a apartenențelor religioase parțiale și a multiapartenenței"[613].

Pe de altă parte, în contextul libertății de exprimare a Bisericii, a posibilităților multiple de contact cu religia și de exprimare a credinței personale, a orelor de religie care sunt prezente în curriculele tuturor anilor de învățământ, dar și pe fondul insecurității existențiale provocate de transformările radicale care au avut loc în societatea românească în perioada de tranziție, populația urbană, în special, cea mai afectată de schimbările acestei perioade, a început să se apropie tot mai mult de Dumnezeu și să caute prezența și intervenția divină în viața ei. Se constată astfel, un nivel ridicat al credinței declarate și al practicii religioase, potrivit unor cercetări ce au avut loc în ultimii ani[614].

La nivelul comunităților de credință, practica religioasă reprezintă expresia unor valori internalizate, a unei credințe de tip religios, cu efect asupra comportamentului specific. Frecventarea bisericii este, în primul rând, expresia unei credințe active, ceilalți factori (status, vârstă, sex, venit, mediu rezidențial și nivel de educație) favorizând sau nu manifestarea externă a acesteia.

---

613 Adrian Mircea, *Educația moral religioasă în România ...*, p. 71.

614 Dumitru Sandu, *Spațiul social al tranziției*, Ed. Polirom, Iași, 1999; Mălina Voicu, *România religioasă*, Ed. Institutul European, Iași, 2007; Constantin Cuciuc, *Religiozitatea populației din România la începutul mileniului 3*, Ed. Gnosis, București, 2005; Mălina Voicu, *Valori și comportamente religioase în spațiul urban românesc: o abordare longitudinală* și Cosmina Rughiniș, *Religiozitate și scepticism religios* în vol. Dumitru Sandu (Coord.) „Viața socială în România urbană", Ed. Polirom, Iași, 2006; Monica Cuciureanu, Simona Velea (Coord.), *Educația moral-religioasă în sistemul de educație din România,* Ed. Didactică și Pedagogică, București, 2012.

Bineînțeles, în cei 30 de ani ce s-au scurs de la marele eveniment ce a schimbat la față țara noastră, având în vedere reacțiile elevilor, a familiilor lor și a profesorilor, apoi opiniile exprimate de la tribuna Parlamentului și în mass-media cu referire la necesitatea a orei de religie, Biserica a demarat un proces de evaluare internă a eficienței orei de religie și a felului în care răspunde așteptărilor ei misionare.

Prin prisma experienței personale referitoare la formarea în teologia ortodoxă, doctrină și cultură, didactica religiei, etică socială și misiologie, a expertizei la catedră, a activităților extrașcolare cu tinerii, dar și în managementul voluntariatului și evaluând interesul tinerilor pentru studiul disciplinei Religie în școală, dar în forme noi, adaptate vremurilor pe care le trăim, am înțeles o realitate strălucit subliniată de marele teolog român Ion Bria: „Ortodoxia românească are azi un profil nou, dar articulațiile ei complexe nu sunt cunoscute. Statisticile privind Ortodoxia în România nu redau și calitatea acesteia, influența ei în existența reală a credincioșilor, în coeziunea socială a poporului, în direcția politică a țării”[615].

Urmărind evoluția istorică a manifestării spiritualității ortodoxe recente și a profilului orei de religie în societatea contemporană, valorile religioase și morale transmise, dar și modul lor de instrumentalizare, contextele sociale, politice, economice și culturale traversate de Biserica Ortodoxă Română în ultima perioadă de timp, am încercat să răspund întrebării legate de efectele orei de religie asupra tinerilor la începutul secolului XXI, prin conținutul acestei cercetări. Fenomenul educațional religios nu privește numai disciplina de studiu și evoluția ei postdecembristă, ci, mai ales, deschiderea pe care o oferă aceastea spre transcendență, de care profesorii de religie și preoții,

[615] Ion Bria, *Ortodoxia în Europa,* Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1995, pag. 10.

fiecare în felul lor, sunt responsabili față de generațiile prezente și viitoare. Informarea și formarea pe care trebuie să le realizeze ora de religie se reflectă nu doar în viața spirituală personală, ci și în actul educațional general al copiilor noștri și în efectele asupra vieții sociale.

Cercetarea eficienței orei de religie și a aplicării cunoștințelor și a informațiilor primite la clasă în practica religioasă de către elevi este un demers care ne indică totodată și atitudinea socială a elevului față de disciplina Religie și față de conținuturile ei cele mai profunde. Din acest motiv, interesul acestei cercetări nu se reduce la aspectele pedagogice sau duhovnicești, ci are în vedere, cu preponderență, aspectele de conținut ale disciplinei și valorizarea lor în realitatea socioculturală contemporană și în manifestarea religios-morală din mijlocul familiei sau a grupului din care face parte. În această cercetare se poate identifica o strategie prestabilită metodologic, aplicată subiecților în vederea surprinderii, la momentul anilor 2012-2013, a relațiilor între forma orei de religie și a elaborării, pe baza acestei evaluări, a unor soluții optime pentru provocările pe care le ridică aplicarea informațiilor și cunoștințelor în viața de zi cu zi.

Cercetarea noastră a încercat să surprindă opiniile subiecților investigați despre ora de religie și efectul ei în viața tinerilor, despre profesionalismul celor care le-au predat această disciplină la clasă, felul în care ora de religie influențează sau nu practica religioasă și susține o relație personală cu Dumnezeu, despre stabilitatea Bisericii, despre nevoia ei de schimbare și despre felul în care elevii pot ajuta la aceasta.

Cercetarea privind percepția tinerilor de liceu asupra orei de religie, a relației cu Dumnezeu și cu Biserica, acoperă o arie complexă și a fost împărțită în trei mari capitole. Ea a urmărit efectele orei de religie în plan personal și comunitar, modul

în care conținutul religios transmis în cadrul orei influențează viața de zi cu zi a tinerilor, valorile, atitudinea și comportamentul lor, felul în care acest conținut este filtrat și are nevoie de confirmarea personală a profesorului de religie pentru a fi credibil și convingător prin asumarea unei relații cu comunitatea parohială și a unei vocații misionare, precum și felul în care această disciplină, prin abordările pe care le propune și mesajul pe care îl transmite, generează un proces reflexiv legat de prezentul și viitorul Bisericii.

Tinerii de liceu, segmentul avut în vedere în cercetarea noastră, se află la vârsta adolescenței, vârstă socotită metaforic când „vârsta ingrată", când „vârsta de aur"[616]. Ei sunt la vârsta marilor prefaceri și a marilor efervescențe, vârsta noilor și marilor întrebări, a viselor îndrăznețe, a non-conformismului, a teribilismului și a exuberanței comportamentale, vârstă la care se plămădește omul de mâine, cu calitățile și defectele lui. Mai mult decât atât, adolescența sau „a doua naștere" (J.J. Rousseau), este „vârsta translației de la copilărie la maturitate, vârsta fluidă, vagă, complexă și greu de prins în formule, patetică și generoasă"[617]. De asemenea, este vârsta la care „tinerii creează, în condițiile inserției sociale, o reînnoire continuă de mentalități"[618], aceasta realizându-se în urma unei acumulări de informații, trăiri, compromisuri și experiențe sociale.

În acest context de mutații majore și de instabilitate la nivelul structurii psiho-fizice, viața religioasă a tânărului – realitate care ne interesează în mod deosebit – scade în mod considerabil în intensitate. De ce? După cum putem observa,

---

[616] Ion Dumitrescu, *Adolescenţii – lumea lor spirituală şi activitatea educativă*, Ed. Scrisul românesc, Craiova, 1980, p. 6.

[617] Vasile Băncilă, *Filosofia vârstelor*, Bucureşti, Ed. Anastasia, 1997, p. 130

[618] U. Șchiopu, E. Verza, *Psihologia vârstelor*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1981, p. 141.

pe fondul unui decalaj între status-ul și rolurile adolescentului, tânărul începe să vadă, să cunoască și să înțeleagă viața, să se preocupe de destinul omului, începe să guste plăcerea de orice fel și să valorifice intens ceea ce o produce sau susține, începe să simtă euforia pe care o conferă cunoașterea sau săvârșirea a ceva inedit, până la un moment dat interzis sau necunoscut, euforia pe care ți-o procură exercițiul absolut al libertății; tânărul începe să pună tot mai multe întrebări, să simtă ce înseamnă să fii ascultat, remarcat sau apreciat, începe, în cele din urmă, însă nu total independent de „cuceririle" abia amintite, să simtă și să cunoască sentimentul unic și profund al dragostei, de care nimeni nu se poate lipsi și care, în mintea adolescentului, ia de cele mai multe ori chipul cuplului fericit. Aici se profilează elementele crizei specifice vârstei: orice obstacol în calea realizării acestei euforii, plăceri sau a cuplului perfect este vrednic de dispreț. Obstacolele cele mai mari care trebuie depășite sunt însă morala creștină și părinții, care îndeamnă la responsabilitate și echilibru[619], precum și la descifrarea atentă și evitarea păcatelor adolescenței[620].

Adolescența este, totodată, perioada în care tinerii descoperă lumea și își asumă o responsabilitate socială, în cadrul unui dialog tot mai complex cu lumea înconjurătoare. Când problemele din lume îi afectează sau când oamenii îi dezamăgesc, apar stări de disconfort psihic. În plus, se poate observa la tineri o relație neuniformă cu autoritatea, mai ales în cazul în care aceasta este impusă abuziv și nu ca o formă de protecție sau ca o orientare a valorii lor personale. În cazul în care e impusă brutal sau fără argument, o refuză și se revoltă[621].

[619] Florin Croitoru, *Pastoraţia individuală. Orientări generale,* în Rev. „Altarul Reîntregirii", an. X, nr. 1/2005, p. 105.
[620] Ilie Moldovan, *Adolescența, preludiu la poemul iubirii curate,* Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2001, p.135-138.
[621] Cf. Vasile Timiș, *op.cit.*, p. 29.

Din punct de vedere al conținutului informațional pe care îl asimilează tinerii în sistemul național de învățământ, el reprezintă o mare provocare, deoarece, în contextul rațiunii autonome și a reperelor științifice ce abundă în educație, precum și a faptului că sistemul românesc de învățământ este irelevant în raport cu economia și cu societatea viitorului, fiind ineficient, inechitabil și de slabă calitate, tinerii, în foamea de independență și de afirmare, pierd reperele morale și, de multe ori, subminează orele de curs cu convingerea că adevărul este relativ, viitorul este incert, iar virtuțile sunt imposibile sau nefolositoare.

De aceea, adolescența, perioada minunată pe care o petrec pe băncile liceelor și ale colegiilor, este o perioadă deopotrivă sensibilă și vitală, deosebit de propice pentru completarea educației, dar mai ales a formării plenare, având ca reper fundamental un set de valori spirituale. Bineînțeles, familia și Biserica susțin asumarea acestor valori și formarea dinamică a sentimentelor religioase, precum și asumarea continuă a unor modele de viață ale sfinților, exemple de curaj, de credință, de angajament social sau de erudiție, care abundă în creștinism. De altfel, o privire retrospectivă obiectivă în istoria civilizației ne ajută să constatăm că „viețile și exemplele sfinților sunt un reper important, deoarece ei au reprezentat garanția sănătății spirituale și a seninătății Europei”[622].

---

[622] Ioan Bizău, *Viața în Hristos și maladia secularizării*, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 283.

3. Premise metodologice ale cercetării

Metodologia acestei cercetări a fost elaborată cu evaluarea naturii obiectului cercetării, a scopului și a obiectivelor sale, precum și cu dificultățile de investigare a temei amintite. Totodată, opțiunile metodologice de mai jos au ținut cont de resursele umane și materiale disponibile.

Atingerea celor trei scopuri ale educației[623] prin intermediul orei de religie se constituie în perioada școlarității într-un demers dificil, parcursul fiind unul care se cere adaptat la exigențele contemporane și la particularitățile elevilor de la clasă. Alegerea segmentului de tineri din clasele IX – XIII s-a făcut din rațiuni de ordin pedagogic, psihologic și misionar, dar ținând cont și de resursele de ordin curricular de care am dispus la vremea realizării cercetării.

3.1. Scopul cercetării l-a reprezentat descrierea și analiza nivelului de receptare a orei de religie și a educației moral-religioase de către elevii claselor IX – XIII și a efectelor ei în viața de zi cu zi și în practica religioasă, precum și realizarea unui inventar de sugestii privind ameliorarea lor.

3.2. Obiectivele cercetării au vizat:

- Delimitarea cadrului conceptual: trăsături definitorii ale educației moral-religioase prin ora de religie, relația dintre dimensiunea morală și cea religioasă, finalitatea educației moral-religioase la clasele liceale;

- Realizarea unei cercetări comparative, prin care să aflăm care este percepția tinerilor legat de ora de religie, la 12 ani de la precedenta cercetare, realizată de Sectorul Social al Arhiepiscopiei Alba Iulia.

---

[623] J. A. Comenius, *Didactica Magna*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1970, p. 116.

- Identificarea stării de fapt a orei de religie, a punctelor tari și a aspectelor critice, precum și a felului în care valorile transmise în cadrul ei, pe baza unei programe, se pliază actual și ajută realmente în viață;

- Analiza rolului pe care îl joacă dascălul de religie în transmiterea unui conținut religios, ce are la bază revelația;

- Analiza nivelului de practică religioasă și angajament testimonial, pe care ora de religie și activitățile curriculare specifice le generează ca finalitate formativă, pe lângă conținutul informal declarat;

- Identificarea elementelor pe care tinerii le consideră necesare a fi implementate de către Biserică, în vederea modernizării anumitor aspecte din viața Bisericii și a modului în care elevii/tinerii pot contribui la această schimbare;

- Realizarea unui inventar de aspecte pozitive și negative, și, totodată, a unui set de propuneri ce pot fi înaintate actorilor sociali responsabili privind îmbunătățirea și multiplicarea efectelor pozitive ale orei de religie.

3.3. Elemente ale metodologiei de cercetare:

În ceea ce privește cercetarea privind percepția tinerilor de liceu asupra orei de religie, a practicii religioase și a schimbării în Biserică și pentru investigarea opiniilor beneficiarilor educației religioase, au fost utilizate următoarele metode de culegere a datelor:

1) Analiza de materiale și documente relevante pentru dinamica, profilul, conținutul și efectele orelor de religie;

2) Ancheta pe bază de chestionar.

3.4. Populația țintă investigată a cuprins elevi de liceu cu vârste între 14 – 19 ani, care urmează cursurile școlare la colegiile și licee din Alba Iulia și Aiud. Populația investigată nu este reprezentativă la nivelul întregii populații de liceeni vizate. Prin alege-

rea acelorași licee și a aceluiași instrument, am dorit să asigurăm o comparabilitate rezonabilă între datele obținute în urmă cu 12 ani de către Arhiepiscopia Alba Iulia și cele de acum, pentru a analiza evoluția acestora în timp și concluziile ce se impun.

3.5. Baza de eșantionare a constituit-o rețeaua școlară a învățământului liceal din localitățile Alba Iulia și Aiud, cuprinsă în planul de școlarizare pentru anul școlar 2012 – 2013, din care au fost excluse unitățile de învățământ special și cele cu profil teologic. Diferența calitativă față de precedenta cercetare constă în faptul că, dacă în 2001 au fost aplicate chestionare unui număr de 60 de clase întregi, respectiv la 1595 de elevi, de această dată am ales să aplicăm chestionarul în pas statistic de 5:1, respectiv unui număr de 896 elevi din 169 de clase.

În fiecare dintre unitățile școlare selectate pentru aplicarea acestui chestionar s-a alcătuit o listă a elevilor din școală în ordinea crescătoare a claselor, pe bază de catalog, de la clasa a IX-a la clasa a XII-a, respectiv a XIII-a, acolo unde există învățământ seral, de la litera A la ultima clasă pe nivel, în ordinea *învățământ de zi*, apoi *învățământ seral*. Din lista astfel constituită, a fost selectat primul elev, al cincilea și apoi din 5 în 5.

3.6. Volumul eșantionului chestionat a fost stabilit în condițiile respectării criteriului cost-eficiență privind necesarul de resurse în teritoriu, fără a fi afectată însă calitatea cercetării. Din cele 13 unități școlare din Municipiile Alba Iulia și Aiud au fost selectate 11, toate răspunzând solicitării noastre, reprezentând 100% din eșantionul proiectat. Au fost chestionați un număr de 896 de elevi. Deoarece în 9 fișe de răspuns au fost identificate fie căsuțe goale, fie răspunsuri deschise lipsă, s-a procedat la înlăturarea acestora și păstrarea spre analiză a 887 de fișe de răspuns.

Având în vedere că ne-am propus o cercetare comparativă cu o altă acțiune similară, realizată în anul 2001, în aceeași arie geografică, nu avem pretenția unei cercetări reprezentative, cu o eșantionare corespunzătoare a unor unități statistice din universul cercetării, așa cum prevede metodologia[624]. Am urmărit doar evaluarea efectelor orei de religie și, pe baza opiniilor actorilor sociali beneficiari ai educației religioase, o îmbunătățire a formelor de predare, a conținutului transmis, a efectelor ei, precum și o multiplicare a activităților extrașcolare propuse de Biserică, ca parte a misiunii ei cu și pentru tineri.

Din cauză că cercetarea a pus accent pe efectele orei de religie în general, criteriul apartenenței religioase nu a fost luat separat în analiză.

Prin intermediul **chestionarului** ne-am propus să surprindem:

- Percepția tinerilor asupra orelor de religie din școala gimnazială, ca element bazal al educației religioase și morale din timpul liceului;
- Profilul actual al profesorului de religie;
- Conținutul actual și potențial al orelor de religie;
- Relevanța informației primite în cadrul orei de religie pentru viață din punctul de vedere al elevilor;
- Influențarea practicii religioase prin ora de religie;
- Abordarea subiectelor religioase în grupul de prieteni;
- Evaluarea stabilității Bisericii, a nevoii de schimbare pentru vremurile de azi și a rolului pe care tinerii îl pot juca în acest sens, din punctul lor de vedere.

3.7. Formularea ipotezei cercetării

Un paradox observat în educația religioasă este acela că recunoașterea importanței orei de religie și a valorilor ce se

[624] Ioan Mărginean, *Proiectarea Cercetării Sociologice*, Ed. Polirom, Iași, 2000, p. 141.

transmit prin intermediul ei nu este urmată de o practică religioasă consistentă și de o relație vizibilă cu Biserica nici a elevilor și, din păcate, tot mai mult, nici a profesorilor de religie. Copiii și tinerii merg într-un procent scăzut la biserică, nivelul și numărul adicțiilor a crescut foarte mult, violența este tot mai des întâlnită, conflictele intergeneraționale se repercutează din sfera socială în sfera familială, iar proliferarea conviețuirii afectiv-sexuale nelegiferate a cuplurilor tinere, de la vârste minore, a crescut. În cercetarea întreprinsă de noi am anticipat că eficientizarea orei de religie poate aduce un progres semnificativ în ceea ce privește participarea activă și efectivă la această oră, asumarea ei și transpunerea informațiilor primite în practica existențială personală.

Ținând cont de aceste aspecte, ipotezele cercetării au fost formulate astfel:

• Având în vedere faptul că în cadrul învățământului preuniversitar ora de religie, în forma actuală, nu își atinge scopul informativ și formativ, atunci este nevoie de schimbări în ceea ce privește abordarea orei de religie și forma de transmitere a informațiilor, în vederea ameliorării impactului ei.

• Dacă cunoștințele dobândite în cadrul orei de religie nu mai servesc întru totul scopului de a-i ajuta pe copii să fie mai buni, de a se cunoaște mai bine în lumina revelației și de a-i apropia de Dumnezeu, atunci este nevoie ca ele să fie susținute de o viață duhovnicească și de practica religioasă, care vor conduce la modificări comportamentale dezirabile din punct de vedere spiritual, social, moral, educațional și formativ.

• Cu cât Biserica se va adapta condițiilor noi impuse de schimbarea socială actuală, adăugând, la ceea ce îi dă stabilitate, o serie de schimbări, cu atât mai mult ea va asigura o aderență stabilă laicilor și, în special, tinerilor la valorile spirituale și morale pe care le propovăduiește.

3.8. Pretestarea s-a făcut prin analize comparative calitative și cantitative ale chestionarului, aplicat pe un lot de 55 de subiecți, selectat din populația care reprezintă universul cercetării. Analiza rezultatelor pretestării ne-a ajutat să realizăm un chestionar cât mai bun, prin identificarea întrebărilor care produc cele mai multe non-răspunsuri sau răspunsuri evazive, precum și a erorilor de formulare ale întrebărilor și ale variantelor de răspuns. Totodată, am realizat și o serie de discuții pe marginea chestionarului, atât în Alba Iulia, cât și în Aiud, culegând informații de la operatori legat de comportamentul de răspuns al participanților la interviu, respectiv dacă au întâmpinat sau nu dificultăți în înțelegerea întrebărilor. Aceste discuții, însumate cu rapoartele pe care le-am solicitat din partea celor ce au făcut pretestările, ne-au ajutat să corectăm micile erori apărute în procesul de construire a chestionarului sau pe cele semantice, să evaluăm gradul de adecvare al chestionarului, durata lui și au contribuit la rezolvarea unor probleme întâmpinate de operatorii din teren.

4. Rezultate ale cercetării:

4.1. Ora de religie în școala contemporană

Prima întrebare din chestionar a căutat să sintetizeze conținutul de cunoștințe dobândit de elevi în perioada învățământului gimnazial. Ei acced la învățământul liceal cu un bagaj de informații și cu o sumă de trăiri, ce pot oferi un set de informații legate de felul în care elevii au receptat în primii opt ani de școală curricula de Religie, persoana preotului sau a profesorului din spatele catedrei, felul în care ora de religie a fost sau nu centrată pe cunoașterea propriei identități în raport cu familia, grupul de prieteni, Biserica, pe consolidarea credinței

și a bagajului de informații religioase, precum și felul în care această disciplină a fost receptată în raport cu realitatea cotidiană, cu propriile experiențe de învățare, dar și cu specificul mediului de unde provine.

Am constatat faptul că, în general, răspunsurile subiecților au oferit o imagine pozitivă a experienței de la ora de religie din perioada amintită. A sintetiza experiența unei perioade generoase din viața elevului în câteva cuvinte înseamnă prezentarea a ceea ce a considerat el a fi mai important și mai reprezentativ în relație cu disciplina Religie, fie că provine din mediul urban, fie din cel rural. Unele răspunsuri, așa cum vom vedea, fie recapitulează imaginea caldă și blândă a profesorului/profesoarei de religie ori vocea blândă a preotului, ori sancționează absența lor; alte răspunsuri fac trimitere la atmosfera din clasă, la forma de predare, la practica religioasă cultivată în cadrul orei de religie sau la materialele cu caracter informativ și formativ de care a beneficiat.

Întrebarea din chestionar, aplicată la 887 de elevi a fost: *Adu-ți aminte de orele de religie din clasele I – VIII. Care este primul gând care îți vine în minte? Scrie-l*! Răspunsurile au fost grupate în nouă coduri, ce acoperă paleta părerilor exprimate deschis de respondenți. Astfel, răspunsurile a 15,89% dintre subiecți indică o atitudine pozitivă față de ora de religie, 3,29% se gândesc în primul rând la preotul care le-a deslușit tainele credinței sau, în procent de 0,79%, că i-a dezamăgit. Apoi, 11,89% indică, ca o sinteză a orelor de religie din școala generală, misiunea și chipul blând al profesorului / profesoarei de religie, în timp ce 1,58% îl identifică ca principala amintire, cu caracter negativ însă. Un aspect foarte important este subliniat de următoarele răspunsuri, ce prezintă caracterul general al orei de religie. Pentru 13,84%, ea a reprezentat o oră de liniște sufletească, în timp ce 14,52% dintre elevi spun că la ora de religie pierdeau vremea, jucau fotbal, era gălăgie, li se repetau aceleași lucruri,

fugeau de la oră sau primeau note mici. Apoi, 14,75% dintre elevii chestionați au rezumat ca prim gând legat de ora de religie o serie de informații legate de conținutul materiei, iar 15,32% au numit rugăciunea și pe Dumnezeu ca primă imagine reprezentativă a orei de religie din clasele I-VIII. Doar 5,44% dintre subiecți au răspuns prezentând ora de religie ca fiind extraordinară, interactivă și foarte folositoare. 2,72% reprezintă procentul de nedeciși și nonrespondenți (nu știu/nu răspund). Iată câteva dintre răspunsurile elevilor, reprezentative pentru cele nouă coduri amintite mai sus:

- *Primul gând care îmi vine în minte este faptul că părintele venea tot timpul cu zâmbetul pe buze la noi în clasă;*
- *O oră plăcută, la care am învățat ceva;*
- *În generală, orele de religie erau plictisitoare, iar uneori profesorul ne atrăgea atenția prin povestirea unor pilde fără să scriem în caiete;*
- *Primul gând care îmi vine în minte este acela că profesorul meu era preot și dorea să mergem la biserică;*
- *Am descoperit pentru prima dată toate religiile din lume, axându-mă pe ortodoxie;*
- *Îmi aduc aminte de o oră de relaxare, cu discuții libere despre anumite subiecte și pe anumite teme;*
- *O zi frumoasă de vară, cu mult soare;*
- *Orele de religie erau orele în care mintea ni se elibera de problemele școlare sau de zi cu zi;*
- *Simbolul sfintei cruci la începutul caietului;*
- *Da, era o oră foarte frumoasă, deoarece profesoara ne povestea întâmplări din viața sfinților și minunile acestora. Adoram acea oră!!!;*
- *Rugăciunea de la începutul și sfârșitul orei;*
- *Plictisitor;*
- *Multă gălăgie;*
- *Fotbal, box, fete;*

• *Îmi amintesc de clasa a IV-a, când domnul profesor de religie a dus la biserică clasa toată. Atunci am fost prima dată la biserică;*

• *Erau ore frumoase, dar scriam mult;*

• *Dezordine, toată lumea urla. Profesorul era îngăduitor, lecțiile lungi;*

• *Jocul cu degetele;*

• *Țin minte că preotul ne făcea ora de religie cea mai frumoasă. Era un om foarte bun;*

• *Ne-am chinuit cu învățatul și până la urmă nu am rămas cu nimic;*

• *Dor;*

• *Note bune;*

• *Frumoasă și distractivă. Doamna profesoară reușea să mă pună pe gânduri după fiecare oră;*

• *Faptul că de sărbători făceam anumite activități tematice;*

• *O oră specială, datorită temelor diferite pe care le aborda.*

În comparație cu chestionarul aplicat în anul 2001, la care ne raportăm cu o parte din întrebările acestui chestionar, procentele indică o anumită scădere în ceea ce privește răspunsurile favorabile, apreciative la adresa orei de religie, ca și în cazul celor nefavorabile. Astfel, dacă în anul 2001, 74,07% dintre respondenți erau mulțumiți și favorabili orei de religie, în anul 2013 doar 53,75% manifestau aceeași apreciere. De asemenea, procentul celor nemulțumiți de ora de religie a scăzut, e adevărat, cu mult mai puțin, ajungând de la 18,09% în urmă cu 12 ani, la 16,89% anul trecut. Ceea ce reține în mod deosebit atenția este numărul mare de elevi care se situează median, oferind un răspuns general în ceea ce privește ora de religie și efectele acesteia asupra vieții lor. Astfel, dacă în precedenta cercetare, doar 5,67% dintre elevi s-au exprimat într-un sens general, neparticipativ, acum nu mai puțin de 26,64% sunt în această situație. Această diminuare în ceea ce privește aprecierea la adresa ore-

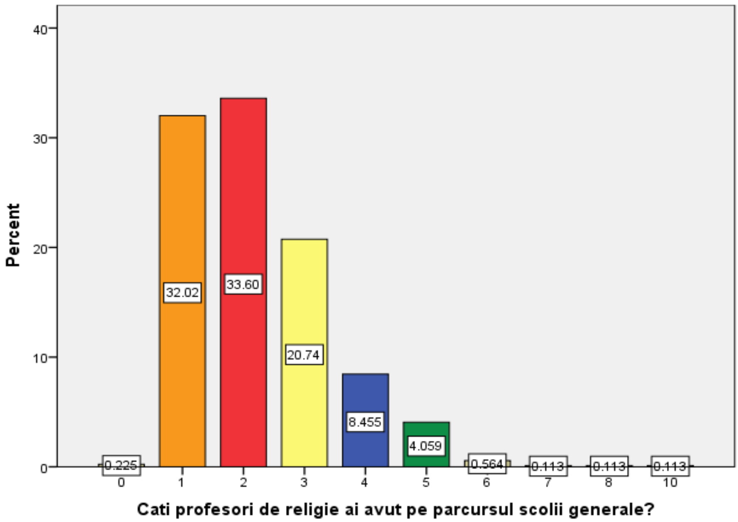
lor de religie din școala generală indică o tendință descendentă, care trebuie să atragă atenția celor responsabili.

Una dintre problemele cu care se confruntă sistemul de învățământ și, în special, disciplinele umane, este mobilitatea cadrelor didactice. Pe fondul închiderii multor școli din mediul rural, profesorii sunt obligați la o formă de mobilitate nereglementată prin metodologii, cum ar fi cea a Ministerului care reglementează *Mobilitatea Cadrelor Didactice.* În Romania, la data aplicării chestionarului, funcționau 6542 de școli cu personalitate juridică și 13.918 structuri arondate acestora. În mediul rural, de multe ori clădirile pot fi la distanțe mari unele de altele, caz în care acestea se numesc „structuri arondate". În perioada 2008 – 2013, de exemplu, în România au fost închise 1.781 de școli și au fost comasate alte 1.534, generând pierderea multor catedre, dar și o mobilitate forțată.

De aceea, mobilitatea excesivă a afectat continuitatea de relație și de trăire dintre dascăl și elev. În unele localități din mediul rural, predarea orei de religie se făcea încă de către preotul paroh, profesorul de religie neavând posibilitatea de a face naveta pentru una sau două ore. Indiscutabil, această mobilitate și-a făcut simțit efectul asupra procesului de predare și a receptării corespunzătoare a orei de religie. Pentru a afla cât de mare este nivelul acestei mobilități și pentru o atentă analiză a acestui fenomen, am căutat răspuns la întrebarea: *Câți profesori de religie ai avut pe parcursul școlii generale? Din care, câți preoți și câți laici?* (Fig.1)

Datele oferite de subiecții chestionați indică faptul că 32% dintre ei au avut un profesor de religie în timpul școlii generale, un procent sensibil mare, respectiv 33,60% au avut doi profesori, 20,70% au fost îndrumați în procesul educativ religios de trei profesori, iar, 4,1% chiar de către cinci profesori de religie. Dacă primele procente indică o anumită normalitate, ce ar corespunde unui profesor de religie în școala generală, respectiv doi / ciclu, restul de peste 30% au experimentat o discontinui-

tate în procesul formativ. Există și un procent foarte mic, adică 0,22% de elevi care nu au avut nici un profesor de religie. Situația este specifică zonelor izolate, unde religia este predată de către învățător.



(Fig. 1)

Rezultatul devine complet dacă este susținut de restul informațiilor oferite de respondenți la aceeași întrebare. Aflăm astfel că 53,90% nu au avut cadre didactice preoți, iar aproape 40% au primit educație religioasă de la unul (35,20%), respectiv de la doi preoți (8,1%) în școala primară. Pe de altă parte, 43,40% au beneficiat de educație religioasă și din partea unui profesor de religie, 28,40% din partea a doi profesori și 13% din partea a trei.

Indiscutabil, aceste schimbări au afectat nu doar continuitatea relațională amintită, ci și prestigiul orei de religie și prestanța ei în unitatea de învățământ, respectiv în relația cu parohia. Mult dorita intensificare a colaborării profesorilor de religie cu preoții, în vederea stabilirii unor planuri de activități

cu elevii, a fost subminată de această discontinuitate, iar principalii perdanți au fost tot copiii și tinerii.

A treia întrebare a chestionarului: *Cine crezi că ar fi mai potrivit să predea religia: preotul sau profesorul laic?* (Fig. 2) a rămas în aceeași sferă de interes, legată de persoana cea mai potrivită pentru a preda ora de religie. Dacă în primii cinci ani după revoluție, disciplina Religie a fost predată preponderent de către preoți, numărul acestora la catedră a scăzut simțitor, pe fondul înființării în cadrul celor 15 facultăți de teologie din țară a secțiilor de Teologie – didactică și Teologie – filologie. Un aspect important este legat de pregătirea lor și de capacitatea de a fi o prezență didactică respectabilă în fața elevilor, de a fi „un om care trebuie să citească într-un suflet frumosul poem pe care Dumnezeu l-a scris; să-l citească, să-l deceleze și să-l facă să apară scris în literele vieții, precum savantul citește opera divină în steaua ce lucește pe firmament, fiind dintr-odată mag și profet"[625].

Chiar dacă este un capitol închis, având în vedere numărul mare de profesori de religie pe care continuă să îl pregătească facultățile de teologie din România, cât și curentul de îndepărtare a preoților de la catedră în numele laicității sistemului național de învățământ, trebuie observat faptul că un număr semnificativ de respondenți și-au manifestat dorința ca educația religioasă să fie realizată de către un preot (42,89%), la distanță mare situându-se cei care preferă ca materia să fie predată de un profesor de specialitate (19,86%). Religia pare să fie reprezentată și în spațiul școlar mult mai bine de către un preot, decât de un profesor de religie.

[625] Philippe Ponsard, *L'enfant d'aujourd'hui*, Ed. Desclee de Brouwer, Paris, 1937, p. 46, apud. Constantin Cucoș, „Educația Religioasă ...", p. 31.

Cine crezi ca ar fi mai potrivit sa predea religia: preotul sau profesorul laic?

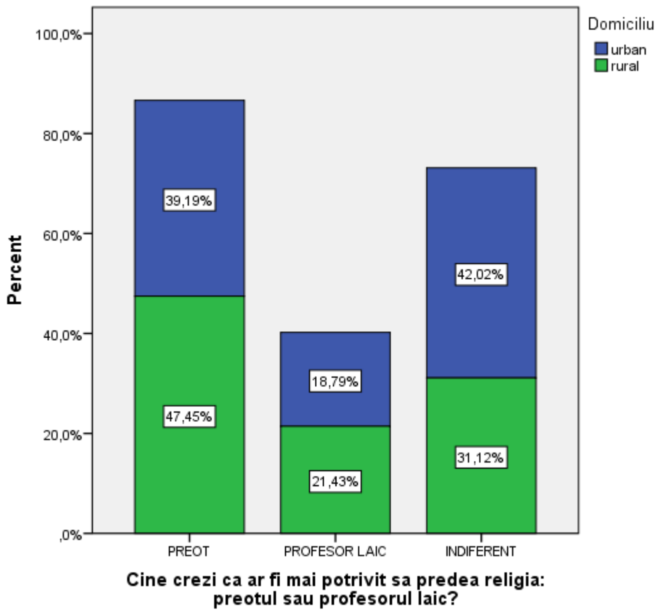
		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	PREOT	380	42,8	42,8	42,8
	PROFESOR LAIC	177	20,0	20,0	62,8
	INDIFERENT	330	37,2	37,2	100,0
	Total	887	100,0	100,0	

(Fig. 2)

Se pare că personalitatea preotului, calitatea sa de slujitor consacrat al comunității și al neamului, activitatea și prestanța publică, au lăsat o amprentă marcantă asupra profilului spiritual al copilului sau a tânărului într-un mod specific. Preotul este o călăuză spirituală, un garant al învățăturii predate și, de cele mai multe ori, un prim practicant al ei. El nu doar transmite un set de informații, ci și asistă și îndrumă spiritual pe oricine, ca un pedagog și constant rugător. El este un agent al „trăirii comunionale, care întărește identitatea individuală și colectivă”[626], prin care se susțin adevărurile de credință, mult afectate în zilele noastre. „Adevărurile creștine au fost puternic agresate și se știe că în centrul doctrinei creștine se află: slăvirea Tatălui Ceresc, frățietatea întru Iisus Hristos și trăirea întru Duhul Sfânt și în cultul Maicii Sfinte. Acesta este cadrul desăvârșit al dezvoltării sufletești și pavăza care apără omul de cea mai mare dintre primejdiile antropologice, ruptura sufletului de corp în cadrul unor moduri de existență și tipare de trăire”[627].

[626] Ilie Bădescu, *Sociologie Noologică…*,p. 400.
[627] *Ibidem*, p. 401.

În plus, toți absolvenții de teologie urmează, în timpul studiilor universitare, modulul pedagogic, fapt ce le conferă principial dreptul de a preda ore de religie. O poziție intermediară au nu mai puțin de 37,25%, care se arată indiferenți care dintre cele două categorii – preot sau profesor – va sta la catedră. Este de la sine înțeles că și activitatea profesorului trebuie să fie caracterizată de profesionalism și de o bogată cultură de specialitate, de experiență psihopedagogică aplicată, precum și de o bună capacitate de individualizare și transmitere a cunoștințelor, în vederea formării de atitudini și convingeri superioare, spirituale.



(Fig. 3)

Așa cum putem observa și în acest tabel, majoritatea respondenților din mediul rural (47,45%) preferă să studieze Religia cu un preot și doar 21,43% cu un profesor laic, în timp

ce puțin peste 30% consideră că le este indiferent, spre deosebire de tinerii din mediul urban, care în proporție de 42,02% se exprimă similar. Putem înțelege această preferință a tinerilor de la sate de a avea în mijlocul lor un preot drept o continuare a legăturii sufletești mult mai puternice decât la oraș, ce există între preot și membrii comunității. Raportat la datele cercetării din anul 2001, situația este următoarea: (Fig. 4)

Cine crezi că ar fi mai potrivit să predea religia: preotul sau profesorul laic?	**2001**	**2013**
Preot	48,53%	42,80%
Profesor laic	25,20%	20%
Indiferent	25,58%	37,20%

Unul din fenomenele culturale tipice epocii postdecembriste este acela de recuperare a unor forme și expresii ale sacrului într-o societate supusă unui îndelung proces de laicizare și secularizare. Dimensiunea religioasă nu și-a pierdut semnificația socială și nici forța culturală. Religia, deși ar fi trebuit să fie substituită de știință, iar omul modern – subiect autonom, auto-declarat „ființă supremă”[628], își urmează cursul ei, reprezentând și pentru contemporani legătura liberă, conștientă și personală a omului cu Dumnezeu, fundamentată pe credință și iubire și manifestată prin diferite forme. Dacă practicarea religiei are un ecou amplu asupra întregii vieți a omului, se presupune că și educația religioasă din cadrul orei de religie are capacitatea nu doar de a informa elevii, ci și de a forma caractere. „Practicarea religiei nu înseamnă, simplu, contactul omului cu sacrul, ci comuniunea lui cu Dumnezeu, efectivă, lucrătoare, mântuitoare. Comuniunea se rostește printr-un ritual,

[628] Paul Popescu-Neveanu (Coord.), *Omul, ființă supremă,* Ed. Militară, Bucureşti, 1989, p. 7.

iar acesta, la rândul lui, implică un anume spațiu al sfințeniei"[629]. Religia este comuniune cu ceilalți, dar și, în limite acceptate, o comuniune specială cu colegii și cu profesorii, deoarece „religia nu este ceva privat, despre care nu se vorbește, ceva între mine și Dumnezeu. Viața omului e manifestare. Și în această manifestare vedem omul, vedem fața lui, vedem pe Dumnezeu în cuvintele lui, în gesturile lui, dacă face ceva bun"[630].

Educația religioasă se desfășoară pe baza unei curricule aprobate de Ministerul Educației. Acesteia i se adaugă educația tacită prin exemplul personal al profesorului de religie, dar și discuțiile despre viață și problemele specifice tinereții. Pentru a afla în ce măsură este respectată programa școlară și cât de mult este completată, susținută sau înlocuită prin discuții legate de problemele de viață, i-am rugat pe elevi să răspundă la întrebarea: *În timpul orelor de religie ați vorbit și despre probleme de viață sau v-ați rezumat strict la programa școlară? Apreciază în procente.* (Fig. 6)

Răspunsurile au oferit o imagine a ceea ce se întâmplă la orele de religie și a conținutului transmis de către profesori. Astfel, 37,20% dintre respondenți au afirmat că la clasă s-a respectat programa, iar restul, respectiv 62,60% dintre elevi, au susținut contrariul.

(Fig. 6)

În timpul orelor de religie ați vorbit și despre probleme de viață sau v-ați rezumat strict la programa școlară? Apreciază în procente.

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	S-a respectat programa	330	37.2	37.2	37.2
	Nu s-a respectat programa	557	62.3	62.3	62.3
	Total	887	100.0	100.0	

[629] Valeriu Anania, *Cerurile Oltului*, Ed. Episcopiei Râmnicului și Argeșului, Râmnicu Vâlcea, 1990, p. 9.

[630] Marc-Antoine Costa de Beauregard, Dumitru Stăniloae, *Mica dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 64.

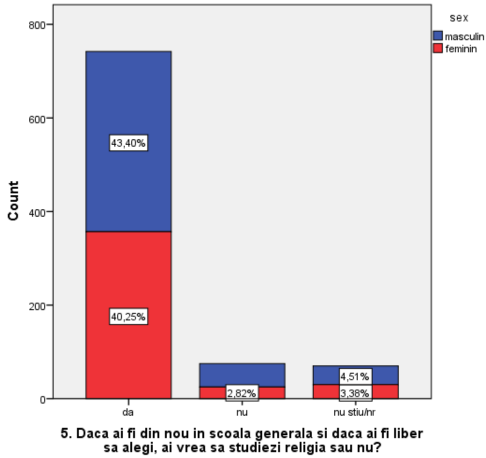
Aceste răspunsuri ridică câteva probleme legate fie de elevi, pentru care sau din cauza cărora nu s-a respectat programa, fie din cauza profesorilor, care au dificultăți în a preda, fiind obligați să transmită elevilor o informație neadaptată contemporan și greu de asimilat din cauza conținutului dogmatic și a lipsei manualelor de religie. Cert este faptul că, de vreme ce acest lucru se întâmplă, s-a ajuns la o formă de compromis, în care acceptarea sau nu a programei oferă contextul unor abordări care indică centralitatea sau, după caz, marginalitatea informației religioase în forma actuală, apropiindu-se parțial de idealul credinței creștine: cunoașterea lui Dumnezeu și dobândirea comuniunii de credință și iubire cu El.

Legea Educației Naționale și învățarea pe tot parcursul vieții sublinia la vremea respectivă, în art. 17, că planurile-cadru ale învățământului primar, gimnazial, liceal și profesional includ religia ca disciplină școlară, parte a trunchiului comun, cu specificarea că, la solicitarea scrisă a elevului major, respectiv a părinților sau a tutorelui legal instituit pentru elevul minor, elevul poate să nu frecventeze orele de religie[631]. Chiar dacă, din punct de vedere normativ, prezența orei de religie în școli era complet reglementată, opțiunea elevilor de a lua parte la ora de religie a fost foarte importantă, ea reflectând măsura acceptării ei și a valorilor pe care le transmitea, cu finalitățile de tip spiritual, social, civic, moral, cultural etc.

Pentru a afla părerea tinerilor legat de opțiunea de a studia din nou disciplina religie dacă ar fi în școala generală, le-am adresat întrebarea: *Dacă ai fi din nou în școala generală și dacă ai fi liber să alegi, ai vrea să studiezi religia sau nu?* (Fig. 7) variantele de răspuns fiind „Da”, „Nu” și „Nu știu/Nu răspund”. Răspunsurile ne oferă o imagine importantă legată de ora de religie, precum și o tendință clară. Astfel, 83,65% dintre elevi, dacă ar fi în situația de a opta pentru această materie, ar vrea să studie-

[631] *Apostolat educațional…,* p. 45.

ze din nou religia, pentru ei experiența de la clasă, informațiile primite, valorile transmise, relațiile cultivate și practica religioasă experimentate în cadrul orei fiind determinante pentru această decizie. La distanță mare se situează celelalte două variante de răspuns: 7,80% dintre elevi nu mai doreau să participe la ora de religie, în timp ce un procent identic nu era decis ce să aleagă între participare și neparticipare. Procentul maximal prezentat mai sus este sensibil apropiat de afilierea religioasă la nivel național, care ne indică un procent de 86,50% a persoanelor care se declarau creștini ortodocși în 2011[632].

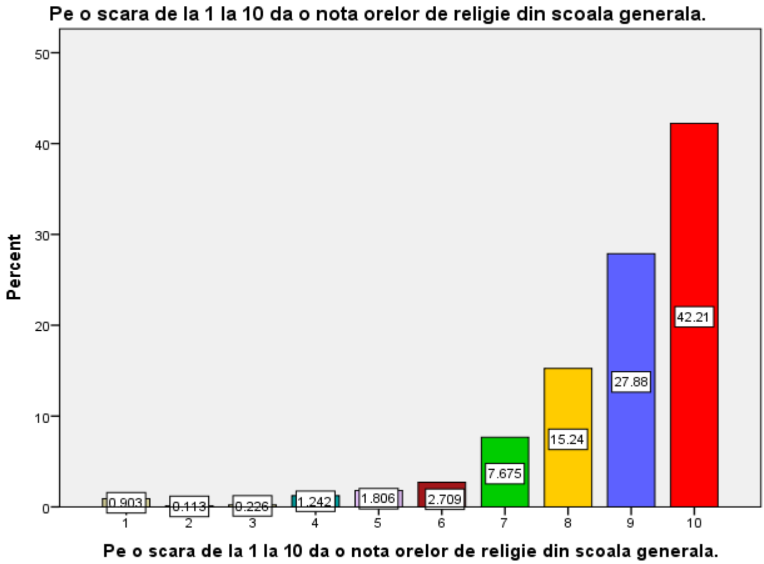


(Fig. 7)

Ca orice valoare, și cele asociate informațiilor religioase presupun o componentă deopotrivă motivațională și afectivă, reprezentată de nevoile și aspirațiile pe care le poate satisface în rândul elevilor. Totodată, ele presupun un sistem personal de experiențe și de convingeri, care filtrează informațiile primite și legitimitatea învățăturii formulate de propria Biserică, dar și o componentă volitiv-educațională, ce subliniază capacitatea ei de a fi operațională la nivelul comportamentului uman.

Pentru a putea vorbi despre aprecierea orei de religie de către elevi și, implicit, despre eficiența ei, i-am rugat să dea *o notă orelor de religie din școala generală.* (Fig. 8) Notarea s-a făcut pe o scară de la 1 la 10, în care 1 reprezintă cel mai puțin interesant, iar 10 este cel mai interesant.

[632] http://www.recensamantromania.ro/rezultate-2/ (07.09. 2013).

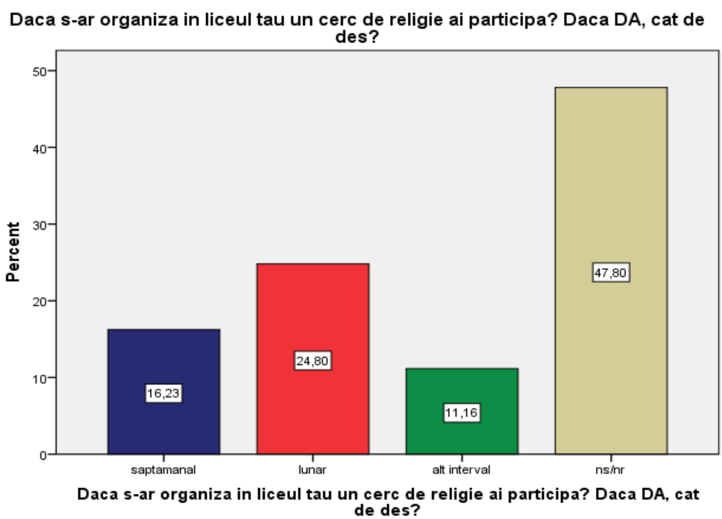


(Fig. 8)

Rezultatele indică un procent mare de respondenți mulțumiți în ceea ce privește ora de religie. Astfel, 42,21% dintre subiecții intervievați au dat nota 10 orei de religie, considerând-o interesantă și folositoare pentru ei, 27,88% au considerat că ora de religie din școala generală merită doar nota 9, iar 15,24% - nota 8. Aprecierile mai mici de nota 7, inclusiv, reprezintă în total un procent de 14,74%, acestea sancționând ora de religie destul de drastic. Valoarea aceasta se apropie de procentele cumulate ale elevilor care nu mai doresc să participe la ora de religie, cu cei care nu sunt deciși ce să aleagă între participare și neparticipare, după cum putem vedea în răspunsurile de la întrebarea precedentă. De ce un procent important dintre elevi sancționează ora de religie atât de dur, ar trebui să reprezinte un motiv de reflecție pentru cadrele didactice de profil și pentru ierarhia Bisericii.

Satisfacția față de ora de religie a fost introdusă în analiză ca indicator al mulțumirii față de disciplina Religie și al gradului în care așteptările lor sunt satisfăcute de cadrul didactic, de profil și de materialul transmis.

Prin întrebarea numărul 8 am dorit să aflăm părerea elevilor în ceea ce privește *organizarea unui cerc de religie în școală și dorința lor de a participa*. (Fig. 9) Activitatea cercului de religie este adiacentă orei și are un scop practic, adică derularea unor programe și activități care să fixeze și să diversifice informația primită la oră. La întrebarea: *Dacă s-ar organiza în liceul tău un cerc de religie, ai participa?*, 31,80% dintre cei chestionați s-au declarat *pentru* a participa la activitățile unui cerc de religie în școală, 26% au declarat că nu vor participa, în timp ce 42,20% au preferat varianta de răspuns „Nu știu/Nu răspund", variantă care de fapt le oferă posibilitatea de a rămâne în expectativă, fără să aleagă unul dintre răspunsurile „Da" sau „Nu".



(Fig. 9)

Dintre respondenți, 16,23% au afirmat că ar participa săptămânal la cerc și 24,80% lunar. Ultimele două categorii de răspunsuri, respectiv cei care ar participa într-un alt interval sau non-răspunsurile ne îndeamnă să presupunem că rezultatele consemnate nu reprezintă imaginea reală a intereselor. Credem că reticența elevilor este determinată fie de rezerva de a se mai implica în alte activități pe lângă cele școlare, deși înțeleg importanța sau frumusețea lor, fie de o insuficientă capacitate de autoevaluare a gradului lor de interes, în cazul unor interese difuze, nefocalizate.

Legat de temele pe care aceștia ar dori să le abordeze în cadrul discuțiilor din cadrul cercului, postcodificate, ele se înscriu în 4 mari categorii, prezentate în ordinea descrescătoare a preferințelor: *tinerii și preocupările lor* – 40,92%, *organizarea vieții de zi cu zi* – 30,03%, *Dumnezeu* – 19,14% și *despre orice* – 9,90%. Observăm că un mare interes este acordat lucrurilor practice, felului în care pot depăși problemele din timpul adolescenței și dorinței de a învăța să trăiască.

Vom exemplifica mai jos câteva teme, pe care cei interesați ar dori să le abordeze la cercurile de religie, în funcție de codurile de mai sus:

• *În cadrul acestui cerc aș dori să discutăm despre marile problemele ale adolescenților (droguri, băutură, relația cu părinții etc);*

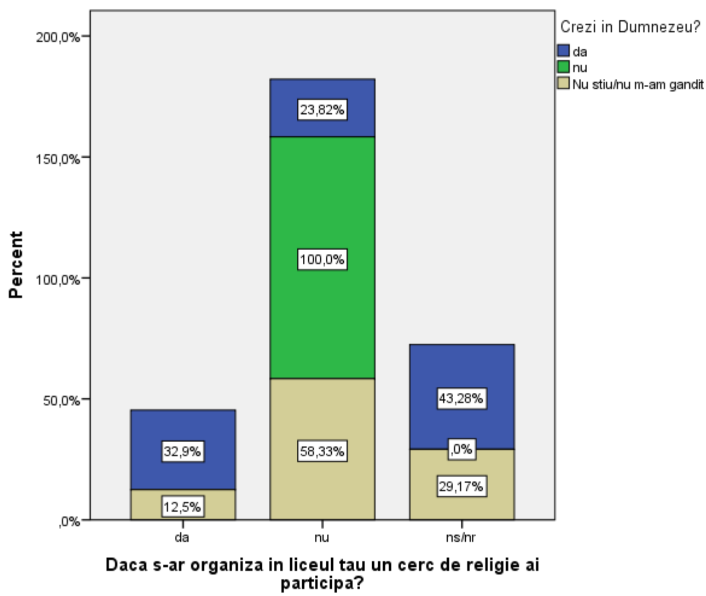
• *Probleme de viață, legate de tineri și cum ar trebui să procedeze pe viitor, în așa măsură încât să ne realizăm material fără a ne pierde legătura cu Dumnezeu;*

• *Aș dori să se discute despre viață, despre felul cum văd oamenii credința, cum o împărtășesc și ce am putea face să ne schimbăm pe noi și pe ceilalți, pentru că am devenit prea răi și păcătoși;*

• *Despre Dumnezeu. Dacă se poate, discuțiile să facă referire mai mult la viață și la modurile în care să facem voia lui Dumnezeu, decât la întâmplările Bibliei;*

- *Despre cum să ne rugăm și cum să ne distrăm;*
- *Cum să trăim. Cum să ne organizăm viața pentru a avea success?*
- *Probleme de medicină care s-au rezolvat cu ajutorul religiei;*
- *Orice, pe tema religiei. E un lucru foarte interesant! Dar nu teorie, ci lucruri pe înțelesul unui adolescent;*
- *Orice problemă care ne-ar putea ajuta în viață, atât pentru a face lucrurile bine, cât și pentru a lua decizii corecte.*

Din analiza datelor, am încercat să vedem și ce legătură există între opțiunea respondenților de a participa la un cerc de religie și confesiunea lor. Tabelul de mai jos ne indică faptul că cei ce nu cred în Dumnezeu nu sunt dispuși decât în mică măsură să participe la o activitate colaterală orei de religie, iar



(Fig. 10)

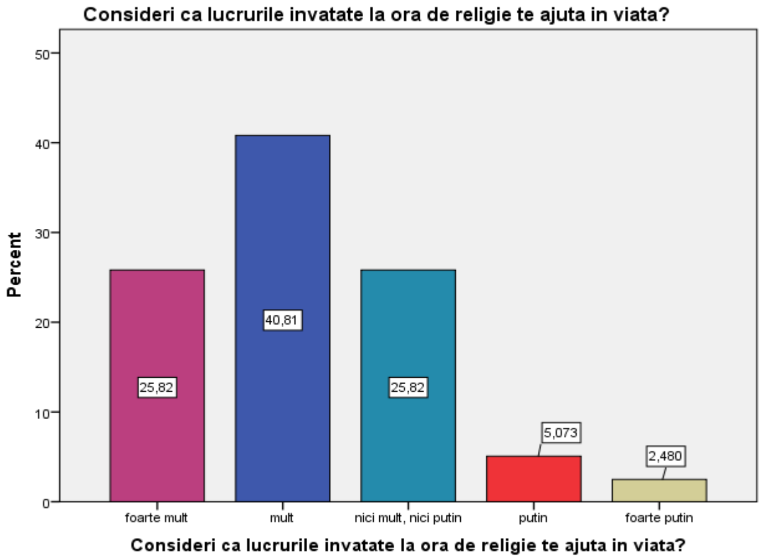
dintre cei ce cred, doar 32,9% și-ar folosi timpul liber pentru acest gen de activități. Dintre cei nedeciși în materie de credință, totuși 12,50% ar fi dispuși să accepte participarea. Este vorba de cei care se află pe intervalul dintre lumea laică și Biserică, care caută răspunsuri, participă la anumite acțiuni, dar nu își afirmă credința.

Precedenta cercetare, la care ne raportăm, oferă date care diferă vizibil. 64,77% dintre elevi doreau să participe la un cerc de religie, în timp ce 20,75% nu doreau acest lucru. Observăm ca atitudinile legate de acest gen de activități extrașcolare s-au polarizat în timp, la 12 ani având un număr de elevi cu 33% mai mic care doreau să se implice în cerc, precum și un număr cu 21% mai mare de elevi care se delimitau temporar sau total de această idee.

Dacă s-ar organiza în liceul tău un cerc de religie, ai participa?	**2001**	**2013**
Da	64,77%	31,80%
Nu	20,75%	26%
Nu știu / Nu răspund	20,75%	42,20%

(Fig. 11)

Cu siguranță, aceste cifre ne arată faptul că tinerii erau tot mai puțin dispuși să participe la discuții despre religia lor și afirmau o reținere față de felul în care se încearcă, prin acest gen de activități extrașcolare, o dezvoltare a personalității religios-morale a elevilor în concordanță cu valorile creștine, accentuând latura formativă a educației religioase, evoluția vieții afectiv-religioase a elevilor și formarea unor deprinderi și abilități. Chiar dacă ele nu pot și, probabil, nici nu trebuie înlocuite, cu siguranță trebuie dublate de o paletă de alte activități interesante, practice, aplicate, care să se desfășoare în afara clasei sau a școlii.



(Fig. 12)

Întrebarea următoare a evaluat felul în care tinerii considerau că ora de religie și ceea ce învață acolo îi ajută în viață. Nu de puține ori s-a reproșat acestei materii că nu este actualizată, că are un conținut dogmatic excesiv și o nuanță catehetică pronunțată. Acesta este motivul pentru care i-am întrebat pe tineri: *Consideri că lucrurile învățate la ora de religie te ajută în viață?* (Fig. 12) Răspunsurile oferite de populația generală sunt următoarele: 25,82% cred că ceea ce învață la ora de religie îi ajută *foarte mult* în viață, 40,81% apreciază că ora de religie îi ajută *mult*, 25,82% sunt indeciși, considerând efectul orei ca influențându-le viața *nici mult, nici puțin*, 5,07% - puțin și 2,48% - *foarte puțin*. Iată că un procent de 92,45% au identificat o serie de efecte ale orei de religie, mai mari sau mai mici, în viața lor.

Un aspect deosebit de important legat de ora de religie și de educația religioasă în general, este cel al finalității acesteia, reprezentată de „apropierea față de adevăratele valori și tradiții religioase și culturale, de echilibru față de asaltul nonvalorilor morale din societatea noastră și față de promovarea tot mai agresivă a violenței și imoralității prin mass-media, înțelegerea superioară a vieții și a valorii acesteia și sprijin în rezolvarea problemelor existențiale”[633]. Un procent important de elevi indică un mare grad de încredere în capacitatea Religiei de a ajuta în viață și de a atinge aceste finalități propuse. Mai specific, de data aceasta, am dorit să obținem informații despre capacitatea orei de religie de a da răspunsuri diverselor aspecte ale lumii în care trăim.

Itemul ce urmează este în măsură să rafineze constatările de mai sus. Întrebarea, cu răspuns trihotomic, a fost adresată tinerilor, având următorul conținut: *Consideri că ora de religie îți explică corect realitățile societății de azi?* (Fig. 13) Totodată, respondenții au avut posibilitatea de a detalia răspunsul lor. Potrivit tabelului de mai jos, aproximativ 50% găsesc în ora de religie o prezentare corectă a realităților cotidiene, în timp ce restul nu găsesc sau nu sunt siguri. Consistența răspunsurilor este problematizantă, deoarece ora de religie se adresează tinerilor de azi, moderni, dinamici, foarte provocați de diferite medii și este principala formă prin care aceștia iau contact cu învățătura revelată, suplinind școlile confesionale, școlile duminicale sau întâlnirile cu tinerii din cadrul parohiilor. Un mesaj neadaptat și care nu oferă răspunsuri existențiale tinerilor contemporani, poate crea deservicii în timp percepției și utilității acestei discipline.

---

[633] Monica Opriș, *Religie, Morală, Educație*. *Perspective teologice și pedagogice*, Ed. Basilica, București, 2011, p. 80.

Consideri ca ora de religie îți explică corect realitățile societății moderne?

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	da	449	50,6	50,6	50,6
	nu	155	17,5	17,5	17,5
	ns/nr	283	31,9	31,9	31,9
	Total	887	100,0	100,0	

(Fig. 13)

Prezentăm mai jos câteva dintre părerile respondenților, acestea încadrându-se în două mari categorii – *pro și contra*:

• *Am impresia că uneori profesorul dorește de fapt să evite adevărul sau realitatea, crezând că e prea dură pentru elev;*

• *Da, cred că ora de religie te ajută, dar totul depinde de noi, cum vedem noi binele;*

• *Poate că în ora de religie primim sfaturi nu neapărat în concordanță cu lumea modernă;*

• *Ne sunt prezentate pe larg realitățile societății moderne, însă nu există o bună interpretare și sfaturi utile pentru anumite situații;*

• *Religia ne explică atât viața din punct de vedere religios, cât și viața de zi cu zi, făcând paralela între acestea două;*

• *Îmi explică corect realitățile lumii moderne, deoarece în orele de religie realitatea este pură, nu mascată sau transformată;*

• *Da, explică corect, deoarece ne arată că societatea modernă este mai păcătoasă, am uitat să facem bine și să ne iubim între noi;*

• *În mare parte ne arată realitatea cu bune și cu rele, dar depinde și de modul în care profesorul își desfășoară ora. Dacă profesorul pune suflet, se prinde ceva;*

• *Explică într-un mod prea exagerat totul și consider că religia nu îți aduce la cunoștință ceea ce trebuie să știi de fapt;*

• *Religia te ajută să te dezvolți ca om atât din punct de vedere*

• spiritual, cât și educativ, prin învațătura tainică, dar nu îți explică societatea modernă;

• Ora de religie în liceu se limitează doar la predare;

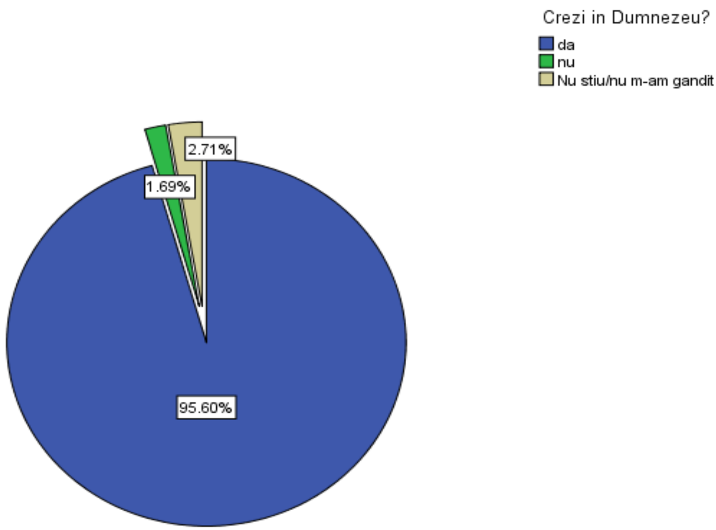
• Societatea în care trăim este una ce se poate asemăna cu o junglă. Religia nu ne face cunoștință cu ea;

• Concepțiile de viață ale profesorilor poate nu reflectă realitatea societății moderne.

4.2. Efectele orei de religie în viața personală și în practica religioasă

Capitolul II al chestionarului a fost conceput în vederea colectării de date pentru probarea celei de-a doua ipoteze, potrivit căreia *cunoștințele dobândite în cadrul orei de religie nu servesc scopului. Numai susținute de o viață duhovnicească și de o practică religioasă, acestea vor conduce la modificări comportamentale dezirabile din punct de vedere spiritual, social, educațional și formativ.* Am dorit să observăm dacă tinerii cred sau nu în Dumnezeu și cum Îl înțeleg – rezultate care au fost comparate cu cele din anul 2001, apoi dacă orele de religie sunt urmate sau se concretizează într-o relație cu Dumnezeu și într-o practică religioasă, precum și felul în care ora de religie și relația cu Dumnezeu este prezentată în grupul de prieteni și reprezintă un subiect public.

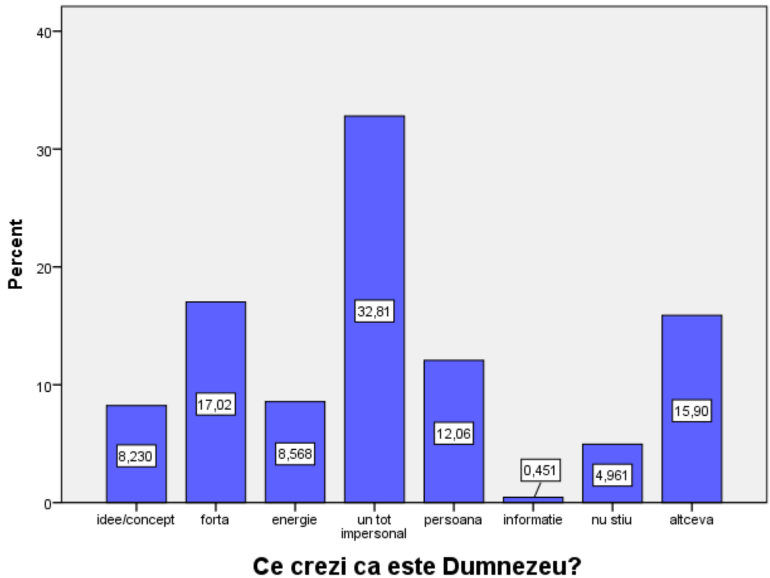
Întrebarea numărul 10 chestionează *credința în Dumnezeu.* (Fig. 14) În proporție foarte mare, tinerii afirmă credința în Dumnezeu, doar 1,69% spunând că nu cred, iar 2,71% apar ca indeciși sau afirmă cu nu s-au gândit la aceasta. Atitudinea față de religie este de valorizare maximă, aprecierea generală fiind susținută și întărită de numărul extrem de mic de subiecți care au exprimat o poziție ateistă sau de indiferență.



(Fig. 14)

În comparație cu anul 2001, răspunsurile sau încadrat aproximativ la același nivel, cu specificarea că atunci doar 93,92% se declarau credincioși.

Întrebarea 11 este o întrebare unghiulară pentru înțelegerea relației cu Dumnezeu și al conținutului ei. Interogația este: *Ce crezi că este Dumnezeu?*(Fig. 15) și pleacă de la premiza că o înțelegere corectă a lui Dumnezeu va genera, pe cale de consecință, o relație corectă, reală, consistentă cu El, iar felul în care și în cine credem se reflectă în viața de zi cu zi. În urma analizării răspunsurilor, ele se prezentau astfel: 32,81% credeau că Dumnezeu este *un tot impersonal*, 17,02% - *o forță,* 15,90% - *altceva* și doar 12,06% au afirmat că Dumnezeu este o *persoană*. În continuare, 8,56% credeau ca Dumnezeu este o energie, iar 8,23% că este o idee sau un concept.



(Fig. 15)

Această abordare poate fi problematică, având în vedere faptul că respondenții sunt în proporție de 99,56% creștini, de diferite confesiuni. Dumnezeul creștinilor este, potrivit Sfintei Scripturi, o persoană, Transcendența propriu-zisă și temei al existenței. Dumnezeu este, după cum afirma marele teolog român Dumitru Stăniloae, „în același timp graniță supremă și resursă nelimitată și numai o persoană supremă, un subiect suprem prezintă ambele calități experimentate în comun atunci când intrăm în comuniune cu aceasta. În orice relație personală Eu-ul întâlnește Tu-ul atât ca hotar, cât și ca resursă nelimitată"[634]. Cu o idee, cu un tot impersonal sau cu o forță nu se poate dezvolta o relație personală și nici o relație de iubire, aceste concepții negând sau contrazicând de fapt revelația.

[634] Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului...*, p. 57.

Sondaje din perioada cercetării[635] relevau faptul că peste 97% din populația României este religioasă, însumând mai multe confesiuni creștine (86,5% ortodocși, 4,6% romano-catolici, 3,2% reformați, 1,9% penticostali, 0,8% greco-catolici, 0,6% baptiști și 0,4% adventiști de ziua a șaptea, fapt ce plasa România pe primele locuri în Europa în privința religiozității. În mod paradoxal însă, în același timp, țara noastră a atins cote alarmante în ceea ce privește corupția, avorturile și criminalitatea sau superstițiile, în altă ordine de idei. Acest contrast frapant, în ciuda studiul constant al religiei, poate fi rezultatul acestei înțelegeri diferite a divinității.

Prezentăm mai jos câteva din răspunsurile deschise, selectate aleatoriu, pentru a exemplifica modul în care respondenții îl înțeleg pe Dumnezeu:

• *Dumnezeu este viața în sine;*

• *Cineva care ne păzește;*

• *Dumnezeu este o forță divină, care ne veghează constant și ne ajută să nu cădem în păcat, pentru a ajunge în Împărăția Sa;*

• *Pur și simplu, Dumnezeu este părintele nostru;*

• *Dumnezeu pentru mine este Creatorul lumii și are o forță incomparabilă. El ajută pe cei care îi cer ajutorul și pedepsește pe cei răi;*

• *Dumnezeu este o Forță superioară, este ceva ce ține toată această lume, iar noi nu am fi existat dacă El nu ar fi dorit acest lucru;*

• *Este o supremitate care ne ajută mereu și este lângă noi;*

• *Este o ființă eternă;*

• *Dumnezeu este Tatăl nostru, Cel care ne iubește pe toți cu aceeași putere;*

• *Este o persoană iubitoare, miloasă;*

• *Dumnezeu ne dă energia de a putea face orice lucru;*

---

635 Vezi *Barometru de Opinie Publică* - http://www.soros.ro/ro/publicatii.php și *Rezultatele Recensământului din anul 2011* - http://www.insse.ro/cms/files/statistici/comunicate/RPL/RPL%20_rezultate%20definitive_r.pdf (05.09.2013).

• *Este o ființă atotștiutoare, inteligentă și impersonală, care dorește ca oamenii să ajungă la Mântuitorul;*

• *Un tot impersonal, care ne cunoaște pe fiecare și care dacă avem credință cu adevărat, ne va ajuta în viață și va avea grijă de noi. Nimeni nu știe cu adevărat cum arată și ce este Dumnezeu, deci nu pot să-L înțeleg;*

• *O entitate superioară, imposibil de perceput pentru limitata minte umană. Tind să separ Biserica de credința în Dumnezeu;*

• *Dumnezeu este Dreptatea, Adevărul, Iubirea;*

• *Este o ființă în trei persoane care a creat lumea, este foarte bun și El are dreptul să judece pe toți oamenii și să-i ajute;*

• *Un univers nemărginit. Nu cred în Biblie, doar în forța care gravitează în jurul nostru, aceasta este Dumnezeu;*

• *Cred că Dumnezeu este o ființă care prin rugăciune transmite credincioșilor atât forța cât și energia pozitivă;*

• *Creatorul lumii și al universului, care deține o putere impresionantă, pe care o folosește pentru a ajuta oamenii în mare măsură;*

• *Nimeni nu poate spune cu exactitate ce este Dumnezeu, cum arată, însă știu că este, știu că există, este bunătatea absolută, este absolutul dragostei, smereniei, este perfecțiune;*

• *Este tot ceea ce avem bun în noi, dragostea pe care niciodată nu o putem primi de la cei din jur, singurul care are încredere în tine atunci când ai nevoie de un sprijin și toți îți întorc spatele;*

• *Personal, îl văd pe Dumnezeu ca pe o entitate mereu prezentă, dar una care nu se implică în viața mea în momentul în care trebuie să fac eu alegerile importante;*

• *Tatăl nostru, Creatorul a tot ceea ce există, Dătător de viață;*

• *Dumnezeu este Creatorul acestei lumi și a tot ceea ce este în ea, este Singurul care ne ajută să ne mântuim;*

• *Mi-L imaginez pe Dumnezeu ca pe o persoană uriașă, care stă între stele și veghează asupra pământului;*

• *Tot ceea ce înseamnă bine, pur, sfânt pe acest pământ. Călăuzitorul vieții noastre;*

• *Dumnezeu pentru mine este o persoană foarte dragă și îl consider prietenul meu, deoarece ne ajutăm, dar mai mult mă ajută;*

• *O ființă nevăzută, care ne dă un semn sigur că există, dar nici nu pot crede că există;*

• *Pentru mine, Dumnezeu este cel care mă ajută să trec cu ușurință peste toate încercările vieții.*

Datele chestionarului din 2001 au subliniat aceeași problemă: o înțelegere diversă a lui Dumnezeu și paralelă cu textul Bibliei. Astfel, și atunci, cei mai mulți dintre tineri îl înțelegeau pe Dumnezeu ca *o forță* (33,86%), ca *un tot impersonal* (28,59%), ca o energie (10%) și doar 10,09% dintre respondenți l-au definit ca fiind o persoană. Diferențe descendente înregistrăm în sensul că mai puțini tineri îl înțeleg pe Dumnezeu ca o *forță*, iar alții, mai puțini cu 7,27%, *nu știu deloc* ce este El, iar diferențe ascendente în ceea ce privește înțelegerea Lui ca *persoană* sau ca *altceva*.

Ce crezi că este Dumnezeu?	**2001**	**2013**
Idee / Concept	7,95%	8,23%
Forță	33,86%	17,02%
Energie	10,60%	8,56%
Un tot impersonal	28,59%	32,81%
Persoană	10,09%	12,06%
Informație	1,11%	0,45%
Nu știu	12,23%	4,96%
Altceva	6,98%	15,90%

(Fig. 16)

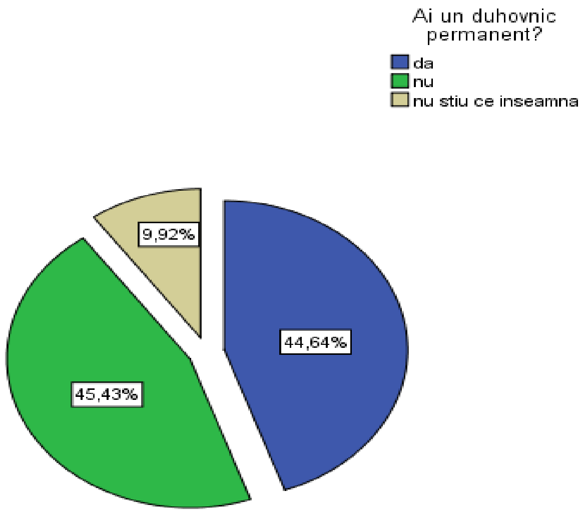
Răspunsurile la această întrebare reflectă gradul de cunoaștere a învățăturilor religiei de apartenență și o relativizare a asumării rigidității doctrinare, cu efecte asupra adecvării ei în viața personală și asupra comportamentului.

Întrebarea numărul 12 ne-a ajutat să creionăm profilul confesional al respondenților. La întrebarea *Care este religia ta? Dar a părinților tăi?* (Fig. 17) am primit următoarele răspunsuri: 92,90% erau creștini ortodocși, 2,80% neoprotestanți, 1,60% greco-catolici, 1,20% romano-catolici și 0,60% protestanți. Profilul confesional al părinților nu a fost sensibil diferit, acesta variind cu un procent sau mai puțin. Culegerea de informații legate nu doar de religia tinerilor, ci și de cea a părinților, ne poate ajuta în evaluarea practicii lor religioase, precum și a raportului dintre confesiune și gradul de socializare a tinerilor, temele abordate în discuțiile din grupul de prieteni și domeniile de interes ale tinerilor ce fac parte din diferite confesiuni.

Care este religia ta?

(Fig. 17)

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	ortodoxă	824	92,9	92,9	92,9
	romano-catolică	11	1,2	1,2	94,1
	greco-catolică	14	1,6	1,6	95,7
	protestantă	5	,6	,6	96,3
	neoprotestantă	25	2,8	2,8	99,1
	altă religie	8	,9	,9	100,0
	Total	887	100,0	100,0	



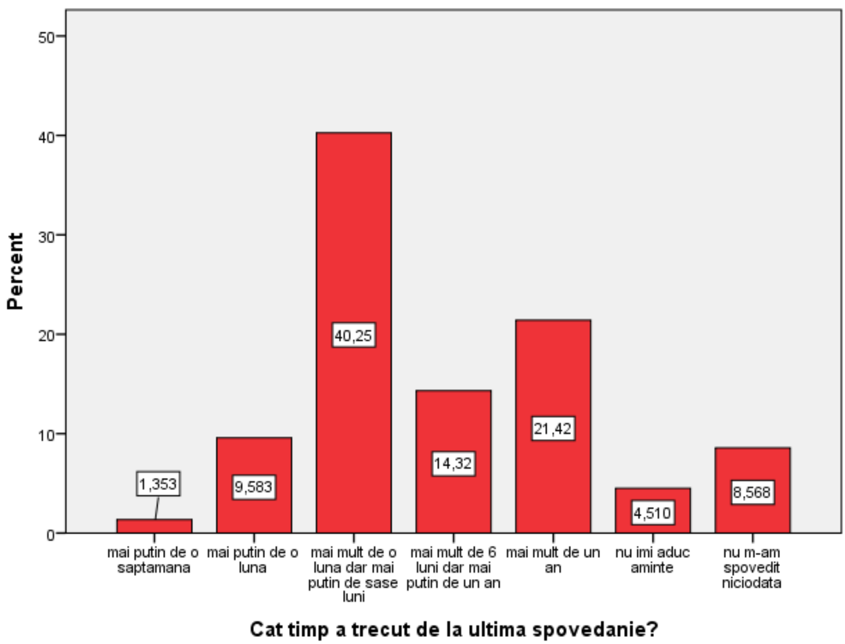
(Fig. 18)

Următoarele cinci întrebări, pe care le vom detalia separat, au observat nivelul de practică religioasă ca efect al religiozității, respectiv indicatorii legați de prezența unui duhovnic în viața lor, participarea la slujbele de la biserică, rugăciune și spovedanie.

Întrebarea 13: *Ai un duhovnic permanent?* (Fig. 18) aduce în atenție un nivel de profunzime al religiozității, respectiv prezența unei persoane consacrate, care orientează pe tânăr din punct de vedere spiritual, primind mărturisirea sa, călăuzindu-l în viață și oferindu-i sfaturile necesare unui progres în relația cu Dumnezeu. Răspunsurile ne indică faptul că 45,53% nu aveau un duhovnic, 9,92% nici nu știau ce înseamnă și doar 44,46% aveau un duhovnic permanent.

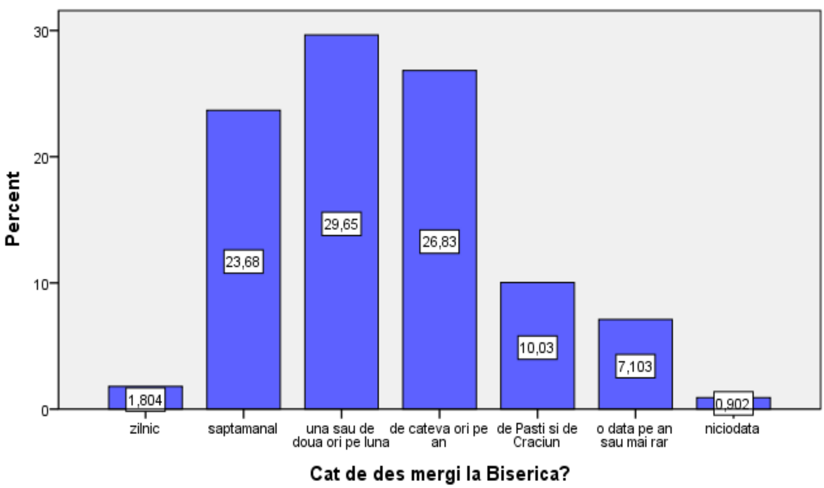
Întrebarea numărul 14: *Cât timp a trecut de la ultima spovedanie?* (Fig. 19) aprofundează atitudinea legată de practica religioasă. Subiecții chestionați au afirmat că de la ultima spovedanie a trecut pentru 1,35% *mai puțin de o săptămână*, pentru 9,58%

mai puțin de o lună, pentru marea majoritate a respondenților, respectiv pentru 40,25% *mai mult de o lună, dar mai puțin de șase luni*, pentru 21,42% *mai mult de un an*, iar un procent de 8,56% *nu s-au spovedit niciodată*. Observăm că pentru un procent relativ similar cu cei care au declarat că au un duhovnic, practica spovedaniei este una cunoscută și valorificată, mersul la biserică pentru ei depășind conformismul față de tradiție sau nevoia de relaționare. Mai mult ca sigur, cei pentru care, de la ultima spovedanie a trecut mai mult de șase luni, dar mai puțin de un an, sunt cei care se spovedesc în preajma marilor sărbători religioase.



(Fig. 19)

Pentru un om credincios, atașamentul față de religie presupune, pe lângă acordul cu doctrina care o fundamentează, participarea la activitățile de cult și rugăciunea personală. Pentru a determina gradul de participare la slujbe, le-am solicitat tinerilor liceeni să ne indice frecvența cu care merg la locașul de cult prin întrebarea *Cât de des mergi la biserică?*(Fig. 20) Aici răspunsurile ne-au indicat o prezență săptămânală pentru aproape un sfert din respondenți, adică pentru 23,68%, de o dată sau de două ori pe lună pentru 29,65%, de câteva ori pe an pentru 26,53%, cu ocazia Paștilor și a Crăciunului pentru 10,03%, o dată pe an sau mai rar pentru 7,10%, dar și un procent de 1,84% care merg zilnic acolo. Fie că este condiționat de practica de familie, de un angajament individual sau de forța comunității, răspunsurile indicau frecvența mersului la biserică, în tabelul de mai jos putând observa cum populația de respondenți se împarte echilibrat între prezența săptămânală și cea ocazională.



(Fig. 20)

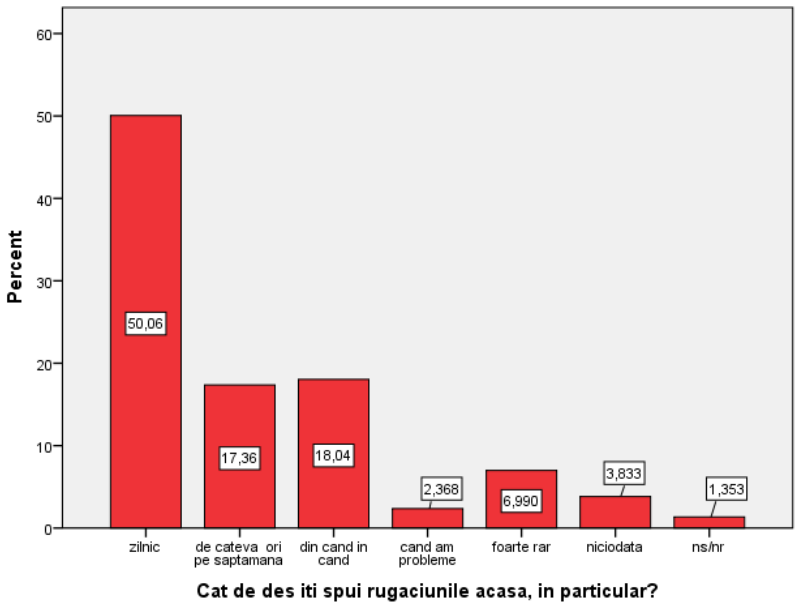
Întrebarea numărul 16 este o întrebare de control, aceasta fiind formulată astfel: *Cât de des te spovedești?*(Fig. 21) Datele obținute sunt sensibil diferite de cele de la întrebarea nr. 15, putându-se observa similarități doar la nivelul celor care se spovedesc de câteva ori pe an înspre o dată pe an. Răspunsurile s-au departajat din nou, dovedind că procentele cele mai mari sunt situate pe nivelul frecvenței medii.

(Fig. 21)

Cat de des te spovedești?

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	zilnic	3	,3	,3	,3
	saptamanal	29	3,3	3,3	3,6
	una sau de doua ori pe luna	163	18,4	18,4	22,0
	de cateva ori pe an	296	33,4	33,4	55,4
	de Pasti si de Craciun	166	18,7	18,7	74,1
	o data pe an sau mai rar	146	16,5	16,5	90,5
	niciodata	84	9,5	9,5	100,0
	Total	887	100,0	100,0	

Întrebarea 17 se referă la *Cât de des îți spui rugăciunile acasă?*(Fig. 22) Declarațiile subiecților sunt prezentate mai jos și ne indică un procent de 50,06% de tineri care se rugau zilnic, 17,36 % care se rugau de câteva ori pe săptămână, 18,04% din când în când, 2,36% când aveau probleme, iar 3,8% nu se rugau niciodată. Importanța rugăciunii pentru viața tinerilor este evidentă, aproximativ 85% dintre ei fiind familiari, într-o măsură mai mare sau mai mică, cu practica rugăciunii.



(Fig. 22)

Următoarele trei întrebări au avut în vedere felul în care setul axiologic de factură religioasă al tinerilor este subiect de discuție cu prietenii și felul în care acesta este exprimat prin comportamente, limbaj și preocupări.

Întrebarea 18 le-a cerut respondenților să spună: *Cât de des discută în grupul de prieteni probleme legate de religie.* (Fig. 23) Valorile cele mai consistente ale răspunsurilor s-au situat în zona mediană, oscilând între *uneori* (25,70%), *rareori* (44,30%) și *niciodată* (19,60%).

Interesantă este comparația cu datele obținute în anul 2001, răspunsurile de atunci indicând un procent de 46,71% a celor ce abordau *uneori* probleme legate de religie în grupul de prieteni, 35,92% - *rareori* și 6,71% - *niciodată*. Iată că, în decursul a 12 ani, frecvența discuțiilor pe teme de religie a suferit modificări, în zilele noastre procentul celor care vorbesc *uneori* fiind mai mic cu 21%, iar a celor ce nu vorbesc *niciodată* despre religie crescând de 3 ori.

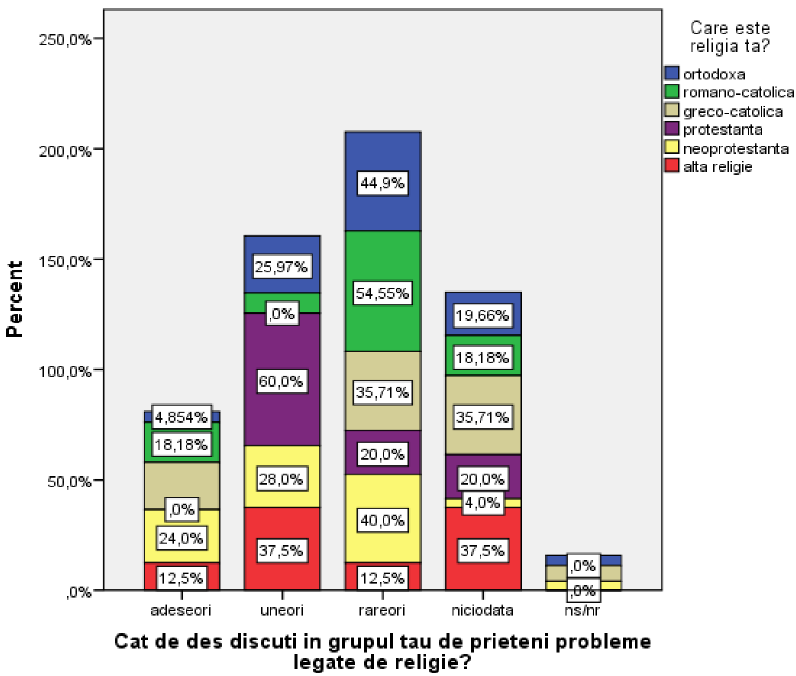
(Fig. 23)

Cat de des discuți în grupul tău de prieteni probleme legate de religie?

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	adeseori	52	5,9	5,9	5,9
	uneori	228	25,7	25,7	31,6
	rareori	393	44,3	44,3	75,9
	niciodata	174	19,6	19,6	95,5
	ns/nr	40	4,5	4,5	100,0
	Total	887	100,0	100,0	

Legătura dintre religie/confesiune și discuțiile din grupul de prieteni pe teme de religie sunt evidențiate în tabelul de mai jos, indicându-ne o individualizare a credinței în rândul tinerilor din confesiunile majoritare, pe fondul fie a unei diminuări a cunoașterii conținutului doctrinar și a frumuseții religiei proprii, fie a unei încrederi moderate față de aceasta. Ambele cauze sunt problematice, în condițiile în care orele de religie

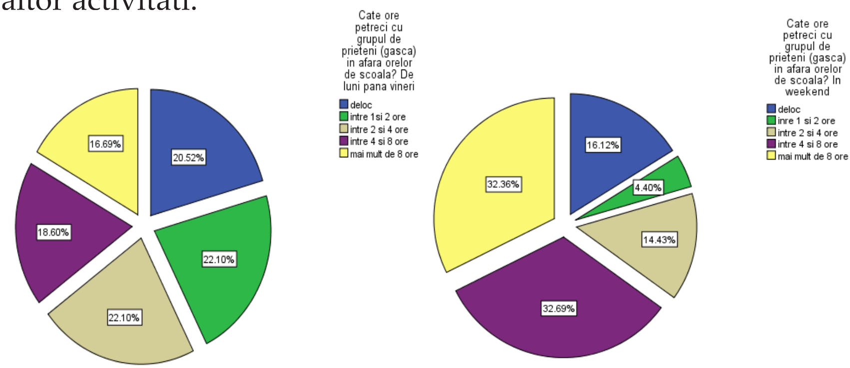
sunt prezente în curriculele tuturor anilor de învățământ preuniversitar. Astfel, ortodocșii discută în grupul de prieteni probleme legate de religie *adeseori* (4,85%), *uneori* (25,97%), *rareori* (44,9%) și *niciodată* (19,66%). Romano-catolicii discută *adeseori* (18,18%), *rareori* (54,55%) și *niciodată* (18,18%), iar greco-catolicii *rareori* (35,71%) și *niciodată* (37,71%). Tinerii neoprotestanți însă, vorbesc despre religie *adeseori* (24%), *uneori* 28%), *rareori* (40%) și *niciodată* (4%), aceste subiecte fiind, se pare, o constanță în dialogul lor cu ceilalți tineri. (Fig. 24)



(Fig. 24)

Prin întrebarea numărul 19 am dorit să aflăm *Câte ore petrec tinerii cu grupul de prieteni în afara orelor de școală, de luni până vineri și în week-end.* (Fig. 25) Răspunsurile, cum putem vedea în

diagramele de structură de mai jos, au fost: în timpul săptămânii, 20,52% nu stau cu grupul de prieteni, în timp ce în week-end procentul se diminuează cu 4,30%. Procentul tinerilor care petrec cu prietenii între 1-2 ore în timpul săptămânii (22,10%) se micșorează la un sfert, respectiv la 4,40% în week-end, iar numărul celor care petrec cu prietenii între 4-8 ore și mai mult în timpul săptămânii se dublează în week-end, în detrimentul altor activități.



(Fig. 25)

Ultimul item din acest capitol a fost adresat respondenților cu scopul de a afla principalele teme care îi interesează în viața de zi cu zi. Au fost rugați să răspundă la întrebarea: *Care din următoarele probleme sunt discutate cel mai des în grupul tău de prieteni?* (Fig. 26), ei trebuind să stabilească o ierarhie a următoarelor teme: filme, familie, sport, școală, dragoste, muzică, religie, bani, mondenități. Rezultatele ne-au arătat că pe primul loc în discuțiile liceenilor din grupul de prieteni detașat se discută despre *dragoste* (19,60%), *mondenități* (15,20%) și *școală* (11,20%). Pe locurile patru și cinci problemele de *familie* devin importante, în timp ce aspectele legate de *religie* se află ca prioritate pe un modest loc șase.

(Fig. 26)

2013

I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	
19,60%	20,90%	12,10%	10,30%	10,60%	8,80%	5,50%	4,50%	5%	Dragoste
7,60%	11,00%	11,80%	21,20%	19,80%	12,20%	9,20%	3,40%	2,60%	Familie
11,20%	8,30%	15,70%	10,60%	9,50%	17,40%	12,30%	9,90%	4,20%	Sport
18%	16,60%	15,50%	10,80%	15,20%	7,80%	8,70%	6,20%	3,60%	Școală
2,60%	5,30%	4,60%	6,40%	7,70%	10,10%	23,30%	28%	10,70%	Religie
9,40%	13,40%	16,30%	12,50%	15,70%	15,40%	8,80v	5,40%	2%	Filme
9%	14,20%	13,80%	18,80%	10,80%	10,80%	12,30%	6,10%	2,80%	Muzica
4,30%	8,70%	6,80%	9,80%	7,90%	25,30%	16,50%	15,80%	4,30%	Bani
15,20%	3,50%	1,70%	5,20%	20,60%	2,30%	4,20%	13,90%	31,90%	Mondenități

4.3. Biserica și nevoia de schimbare

Capitolul III al acestui chestionar a fost introdus pentru a proba în rândul tinerilor o serie de afirmații tot mai des întâlnite, legate de necesitatea schimbării în Biserică și a adaptării mesajului și a misiunii la vremurile noastre, dar și pentru a vedea ce îi dă stabilitate, ce trebuie schimbat și cu ce pot contribui ei. Ipoteza pe care am dorit să o verificăm a fost: *Biserica trebuie să se adapteze vremurilor noi, adăugând, la ceea ce îi dă stabilitate, o serie de schimbări, la care pot contribui și tinerii.* Datele din acest capitol al chestionarului ne-au fost necesare și pentru obținerea unor păreri pe marginea temei dezvoltate în această lucrare.

Schimbarea socială este o sintagmă des utilizată în sociologie, „care se referă relativ nestructurat și lax la orice modificare în viața socială, mai profundă sau mai superficială, globală sau sectorială”[636]. Acest proces însumează schimbarea ordinei sociale, a stilurilor de viaţă şi a modului de organizare a societăţii, dar şi a culturii şi a comportamentului.

[636] Cătălin Zamfir, *O analiză critică a tranziţiei*, Ed. Polirom, Iaşi, 2004, p. 18.

Schimbările petrecute în România postdecembristă sunt de o mare complexitate și deosebit de importante pentru noi, în primul rând deoarece se referă la schimbările majore, sectoriale, însumate distinct sau deodată în două denumiri: postcomunism și tranziție, pe care le trăim noi și copiii noștri zi de zi în această țară, și, apoi, la confruntarea cu amplul fenomen al globalizării. Aceste schimbări majore au fost și sunt însoțite de o serie de procese negative inevitabile, de anumite tensiuni și dificultăți spirituale și materiale, cu efecte asupra raportului dintre vechi și nou în societate, ale asumării schimbării în moduri diferite de către ultimele generații, ale desființării sau apariției unor instituții, ale perpetuării unor mentalități și sisteme de valori, incoerențe în aplicarea proiectului noului sistem social, inclusiv competența redusă pentru implementarea schimbărilor în țara noastră.

Cele mai noi și mai importante schimbări în societatea românească au antrenat totodată și apariția unor sentimente contradictorii și a unor fenomene care nu pot fi ignorate: sentimentul acut al insecurității economico-sociale, proliferarea fenomenului copiilor străzii, neînțelegeri familiale, tensiuni și disfuncții ale familiilor tinere, a căror durată de viață comună este în scădere, preferarea de către tot mai numeroase cupluri tinere a formelor de conviețuire nelegiferate, în cadrul cărora nivelul comunicării afectiv-sexuale liber consimțită este crescut, dar cu o evidentă respingere a funcției de procreare, abandonul bătrânilor, dificultățile materiale și emoționale deosebite ale familiei vârstnice și nu în ultimul rând disfuncționalități în raporturile părinților cu adolescenții, fapt ce reprezintă o problemă specială și delicată, prin consecințele viitoare[637].

Întrebarea cu numărul 21 deschide a treia parte a chestionarului, care urmărește, în contextul teoretic prezentat, cu-

[637] Cf. Maria Voinea, *Familia Contemporană* ..., p. 213-214.

legerea unor informații legate de felul în care tinerii înțeleg stabilitatea Bisericii, exigențele adaptării la o lume modernă, în continuă schimbare, precum și felul în care ei pot contribui la acest proces.

Respondenților li s-a cerut să enumere câteva lucruri/ aspecte (maxim cinci) care consideră ei că ar da stabilitate Bisericii. Este vorba de elemente interioare și exterioare, ce reprezintă pentru tineri elemente bazale în definiția Bisericii, pe care aceasta se sprijină și care o reprezintă. Pentru a le sintetiza, răspunsurile au fost postcodificate, rezultând 7 categorii de elemente. Astfel, cei mai mulți dintre subiecții chestionați, respectiv 24,46%, au răspuns că ceea ce dă stabilitate Bisericii este *rugăciunea și slujbele ei*. Biserica a fost înțeleasă ca o comunitate rugătoare, în care oamenii se roagă personal și unii pentru alții, iar preotul sau pastorul se roagă pentru toți. În continuare, urmează două răspunsuri de factură spirituală, ce prezintă ca elemente de stabilitate a Bisericii pe *Dumnezeu* (22,43%) și *credința oamenilor* (18,82%). Răspunsurile denotă o înțelegere de profunzime a Bisericii, în care dimensiunea spirituală – *Dumnezeu și credința în El* – depășește aspectul material, vizibil, imediat al ei. Un procent important de răspunsuri – 14,88% vizează ca principal element de stabilitate *personalitatea preotului* și felul în care acesta, ca angajat și reprezentant al ei, interacționează cu oamenii, comunică învățătura de credință într-o formă modernă și accesibilă și reprezintă un reper de moralitate pentru oameni. Pe ultimele trei locuri sunt creditate ca elemente de stabilitate: *banii Bisericii* – 8,68%, *numărul credincioșilor* – 7,77% și *tradiția* – 2,96%. În ansamblu, 80,59% dintre respondenți recunosc ca factori de stabilitate ai Bisericii patru elemente de natură imaterială, respectiv *rugăciunea și slujbele, Dumnezeu, credința oamenilor și personalitatea preotului,* în timp ce 19,41% consideră că anumite aspecte materiale sau istorice (*banii, numărul credincioșilor* și *tradiția*) dau stabilitate în zilele noastre. Desigur, ambele sunt

importante, stabilitatea maximă putând fi atinsă, credem, prin prezența și îngemănarea ambelor aspecte.

Li s-a cerut apoi tinerilor să identifice, în cazul în care consideră că Biserica trebuie să schimbe ceva, ceea ce consideră ei necesar a fi schimbat. Răspunsurile au fost postcodificate, rezultând șase categorii, după cum urmează: *organizarea de activități cu și pentru tineri* – 6,44%, *actualizarea mesajului creștin* – 7,51%, *atitudinea și comportamentul preotului* – 8,94%, *durata slujbelor* – 11,09%, *concordanța dintre credință și fapte* – 14,13%, în timp ce foarte mulți, respectiv 51,52% sunt de părere că *nu trebuie să se schimbe nimic*. Observăm exprimarea unor exigențe în principal de ordin calitativ în raport cu societatea dinamică în care trăim, care subliniază așteptări legate de tineri, de actualizarea predicii și a metodelor de abordare a problemelor cotidiene, pentru a explica realitățile societății contemporane și pentru a oferi soluții spirituale. Persoana preotului este și ea vizată, deoarece el reprezintă primul și, poate, principalul interlocutor în relația cu instituția Bisericii. Prin atitudine, comportament, cultură teologică și cultură generală, flexibilitate și tensiune spirituală, preotul (sau pastorul) poate să intermedieze relația creștinului cu Dumnezeu sau, dimpotrivă, poate prezenta o imagine greșită a Bisericii și a divinității. Durata slujbelor este și ea sancționată, deoarece nu este adaptată bugetului de timp al omului modern, mult mai puțin dispus, la oraș, să consume timp pentru activități care durează mult.

Concordanța dintre credință și fapte înregistrează un procent important, această exigență din partea tinerilor reclamând de fapt o continuitate a credinței în viață, o transpunere în cotidian a ceea ce membrii familiei, colegii, cunoscuții și cercul larg de prieteni, afirmă din punct de vedere spiritual, respectiv credința în Dumnezeu. Cu siguranță, faptul că religiozitatea românilor ocupă unul din primele locuri în Europa, în timp ce țara noastră a atins cote alarmante în ceea ce privește corupția,

avorturile, consumul de alcool, de droguri și de pornografie, dependența de televiziune și de internet sau criminalitatea, nu este o necunoscută pentru tineri, ea afectându-i direct, după cum putem vedea din răspunsurile unora dintre ei.

De remarcat este și răspunsul a peste 51% dintre respondenți, care sunt de părere că *nu trebuie să se schimbe nimic,* dovedind fie că gradul lor de mulțumire este foarte mare, fie că așteptările lor față de Biserică sunt de ordin cantitativ, respectiv legate de o prestare temporară de „servicii religioase", fără să reclame o participare personală constantă la programul liturgic și la viața comunității. Ei se încadrează în categoria celor care afirmă o formă de credință, însă ea are caracter privat și nu este circumscrisă confesional: *believing without belonging*.

În ceea ce privește *necesitatea unor schimbări în Biserică*, subiecții chestionați au fost dispuși să ajute la schimbarea Bisericii în mai multe moduri, postcodificate în cinci mari direcții: *participarea și implicarea personală în viața Bisericii* – 41,53%, *implicarea în programe cu tinerii* – 11,86%, *convingând oamenii și prietenii să vină la Biserică* – 10,12% și făcând *donații în bani* – 26,52%. Un procent de 12,04% susținea însă că *Biserica nu se poate schimba.* Este evident că și tinerii resimt, poate mai acut ca alte categorii de vârstă, necesitatea unor adaptări ale misiunii Bisericii la lumea contemporană, fiind dispuși să se implice în viața Bisericii prin acțiuni de voluntariat, dar și în acțiuni cu și pentru tineri și, foarte interesant!, să doneze bani.

Pe primul loc se situează dorința de implicare în viața Bisericii. Participare personală a tinerilor poate aduce un suflu nou, un vehicul teoretic de afirmare în spațiul eclezial, o vitalitate și o tensiune necesară unei instituții care a trăit zeci de ani într-un „ghetou liturgic" și care în continuare valorifică teoria „poporului drept-credincios" și priorități misionare mai puțin relevante: „Logica substanțialistă a *poporului drept-credincios* inhibă orice diagnostic obiectiv. Pornindu-se de la această logică, se-

cularizarea galopantă a moravurilor, răspândirea sectelor neoprotestante, indiferența religioasă a multor tineri sau ignoranța teologică a elitelor culturale nu mai apar ca probleme ale Bisericii Ortodoxe, ci mai curând ca patologii respingătoare, de care trebuie doar să te ferești”[638]. Activitățile cu tinerii, în care aceștia s-ar regăsi și la care ar contribui, dar și asumarea unei vocații apostolice de a chema oamenii la biserică vorbesc despre o disponibilitate misionară în cadrul laic, ce poate suplini activitatea preotului sau a pastorului. Nu în ultimul rând, surprinde disponibilitatea lor de a dona bani, în condițiile în care majoritatea adolescenților sunt întreținuți financiar de către părinți.

Redăm mai jos, câteva dintre răspunsurile tinerilor la acest item deschis, legat de felul în care ei cred că pot ajuta la schimbarea Bisericii:

• *Nu doresc să se schimbe nimic la biserica mea, deoarece e „perfectă”;*

• *Aș vrea să mă apropii mai mult de Dumnezeu prin respectarea poruncilor;*

• *Cântând în corul bisericii;*

• *Convingând oamenii să vină mai des la biserică;*

• *Donând bani;*

• *Luarea unei inițiative prin care noi, tinerii, să discutăm problemele de religie, atât între noi, cât și cu preoții;*

• *Implicarea în programe și organizații coordonate de Biserică;*

• *Nu, nimeni nu mă ascultă;*

• *Încercând să îi fac pe prietenii și apropiații mei să meargă la biserică;*

• *Să merg mai des la biserică. Să vorbesc cu gașca mai mult despre acest subiect;*

---

[638] Teodor Baconsky, *Rațiunea unei întâlniri. Urgența de a „banaliza” comunicarea socială creștină,* în vol. „Pentru o democrație a valorilor: strategii de comunicare religioasă într-o societate pluralistă”, Seria Boltzmann, Vol II, Ed. Humanitas, București, 2002, p. 19.

- *Nu știu cum, dar dacă mi s-ar spune ce ar trebui să fac, aș face;*
- *Să comunicăm mai mult unii cu alții;*
- *Să ajut la curățenie;*
- *Să mergem mai des când ne dă ceva pe gratis;*
- *Mai multă rugăciune pentru conducerea Bisericii;*
- *La Biserica Ortodoxă nu sunt slujbe referitoare la tineri;*
- *Preotul să fie mult mai comunicativ;*
- *Prin a începe să merg și eu la biserică;*
- *Implicarea în programele pentru tineri și în organizarea altor activități;*
- *Să mă ofer voluntar la diferite activități ale bisericii;*
- *Unitate între tineri și membrii bisericii;*
- *E bine așa cum e;*
- *Nu există nici un mod de schimbare a Bisericii;*
- *Prin rugăciune;*
- *Păi, sincer, nu aș vrea sa ajut la nimic, pentru ca nu merg și nu mă interesează;*
- *Nu trebuie să se facă schimbări în biserică.*

Ultima întrebare din chestionar a urmărit colectarea unor date factuale. Reținem că au fost chestionați 887 de elevi, reprezentând 475 băieți și 412 fete, tineri care provin în proporție de 55,80% din mediul urban și 44,20% din mediul rural. În ceea ce privește vârsta respondenților, ea este reprezentată astfel: 14 ani – 8 persoane, 15 ani – 173 de persoane, 16 ani – 259 de persoane, 17 ani – 214 persoane, 18 ani – 205 persoane, 19 ani – 28 persoane. Din punct de vedere confesional, 92,8% dintre respondenți sunt ortodocși, 2,8% neoprotestanți, 1,6% greco-catolici, 1,2% romano-catolici, 0,9% au altă religie și 0,6% sunt protestanți.

Concluzii ale cercetării

În prezenta cercetare am încercat, prin incursiuni teoretice și investigarea unor realități din societate, legate de școală, Biserică, comunitate și individ, să analizăm un fenomen deopotrivă evident, manifest, dar și dificil de surprins: relația tinerilor cu ora de religie, efectele ei în societatea contemporană, credința și nivelul de practică religioasă, precum și felul în care Biserica reacționează sau nu în fața schimbării sociale. Fundamental, este vorba de o cercetare comparativă, care urmărește confruntarea răspunsurilor primite prin aplicarea acestui chestionar cu cele sintetizate în urmă cu 12 ani, când Arhiepiscopia Ortodoxă a Alba Iuliei, prin Sectorul Social, a aplicat un chestionar cuprinzând 13 întrebări cu scopul evaluării efectelor orei de religie în rândul tinerilor și a relației lor cu Dumnezeu. De această dată, câteva din cele 13 întrebări ale chestionarului vechi au fost eliminate, ele nemaifiind de actualitate (Ex: clasificarea unor discipline adiacente orei de religie sau transmiterea unor mesaje către Biroul pentru tineret al Arhiepiscopiei Alba Iulia), la cele rămase adăugând altele 10, legate de practica religioasă, actualitatea orei de religie și de nevoia de schimbare în Biserică.

Dincolo de datele prezentate, efectul orei de religie a fost surprins și prin investigarea comunității religioase sau a grupului de tineri, fiind necesară și surprinderea inefabilului religios, greu de ocolit la nivelul persoanelor investigate, mai ales la răspunsurile întrebărilor deschise.

Întrebările au fost alcătuite și introduse în acest chestionar observând cinci funcții clasice ale Religiei (*funcția spirituală*, ea oferind contextul și instrumentele progresului spiritual al omului, *funcția sensului*, ce oferă răspunsuri legate de sensul vieții, *funcția moral-etică*, *funcția emoțional-afectivă*, consolatoare și compensatorie și cea de *coeziune socială*, care îi ajută pe oameni să fie mai uniți și mai solidari).

Am constatat faptul că, în general, elevii de liceu au avut o imagine pozitivă a experienței de la ora de religie din școala generală. Unele răspunsuri au recapitulat imaginea caldă și blândă a profesorului/profesoarei de religie, ori vocea blândă a preotului sau au sancționat absența lor; altele au apreciat atmosfera din clasă, forma de predare, practica religioasă cultivată în cadrul orei de religie sau materialele cu caracter informativ și formativ de care au beneficiat. Pentru 13,84% dintre elevi ea a reprezentat o oră de liniște sufletească, în timp ce 14,52% dintre elevi au afirmat că la ora de religie pierdeau vremea, jucau fotbal, era gălăgie, li se repetau aceleași lucruri, fugeau de la oră sau primeau note mici. Acest procent este îngrijorător, având în vedere deserviciul care li se face elevilor în ceea ce privește educația religioasă printr-o slabă organizare a orei sau o atitudine necorespunzătoare a dascălului de religie.

Elevii au preferat în proporție de aproape 43% ca religia să le fie predată de către un preot, în timp ce procentul celor indiferenți a fost de 37%, cu 12 procente mai mare decât în cazul respondenților la chestionarul aplicat cu 12 ani înainte. Programa a fost respectată în proporție de o treime, restul de două treimi fiind rezervată discuțiilor despre viață și problemelor tinerilor. Oricum, respondenții au afirmat o satisfacție destul de mare față de ora de religie, notele obținute fiind un indicator al mulțumirii față de disciplina Religie și al gradului în care așteptările lor au fost satisfăcute de către cadrul didactic de profil și de informația acumulată. Mai mult decât atât, 83,65% dintre elevi, dacă ar fi în situația de a opta pentru această materie, au afirmat că ar vrea să studieze din nou religia, pentru ei experiența de la clasă, informațiile primite, valorile transmise, relațiile cultivate și practica religioasă experimentate în cadrul orei fiind determinante pentru această decizie. Într-un procent mult mai mic însă (31,80%), ei au fost dispuși să participe la un

cerc de religie, opțiunea aceasta fiind în scădere cu nu mai puțin de 33% față de anul 2001.

Tinerii și-au afirmat credința în Dumnezeu într-o proporție covârșitoare, dar îl înțelegeau diferit, plecând de la *idee/concept* (8,23%) și *tot impersonal* (32,81%) până la *energie* (8,56%), *persoa-nă* (12,06%) sau *forță* (17,02%). Față de anul 2001, s-a înregistrat o creștere a numărului celor care îl înțeleg pe Dumnezeu ca un *tot impersonal* sau ca *altceva*, scăzând, însă, procentul celor care afirmau că nu știu ce este Dumnezeu. Părerile tinerilor, ca răspuns deschis la această întrebare, au fost deosebit de interesante și pot oferi un material didactic divers pentru discuțiile de la clasă.

Un alt aspect urmărit prin acest chestionar a fost legat de nivelul de practică religioasă a liceenilor, reprezentat de mersul la biserică, spovedanie și rugăciune personală, ca urmare a orei de religie. Refuzul total al contactului cu locașul de cult s-a situat la un nivel nesemnificativ. Un procent de 50,06% dintre tinerii chestionați se rugau zilnic, 17,36 % se rugau de câteva ori pe săptămână, iar 18,04% din când în când. Așadar, Biserica a rămas în continuare o sursă de influență puternică privind educația religioasă, dar și finalitatea ei practică, pe care trebuie însă să o stimuleze cât mai repede prin activități diverse cu și pentru tineri.

De asemenea, ne-a interesat să aflăm cât de des discută în grupul de prieteni probleme legate de religie și câte ore petrec împreună cu „gașca".Valorile cele mai consistente ale răspunsurilor legate de discuțiile în grup pe teme de religie s-au situat în zona mediană, oscilând între *uneori* (25,70%), în scădere față de anul 2001, când aceste valori erau de 21%, *rareori* (44,30%), în ușoară creștere și *niciodată* (19,60%), procent ce reprezenta o triplare a valorii din 2001. Este clar că tinerii ortodocși, majoritari în populația vizată de acest chestionar, abordau problematica religioasă preponderent la nivel personal, ca o aspirație difuză

spre o relație cu divinitatea, însă într-un mod mult mai detașat față de tinerii reprezentând confesiunea catolică sau cultele neoprotestante, pentru care religia este și un factor identitar important.

Ultimul capitol al cercetării a depășit sfera comparabilității inițiale, el chestionând respondenții prin itemi deschiși în legătură cu stabilitatea Bisericii, cu nevoia ei de schimbare și de deschidere față de lumea contemporană prin diferite forme de eclesiologie contextuală și cu posibilitatea tinerilor de a se implica în calitate de actori ai acestei schimbări. Părerile lor au fost deosebit de interesante și reprezintă un set de propuneri misionare stringente.

Ca sugestii pentru ameliorarea efectelor orei de religie și a creșterii activităților de educație morală și religioasă din școli, propunem:

- diversificarea activităților extrașcolare, care fixează practic informația primită la clasă, prin activități nonformale de voluntariat în domeniul social, cultural și religios, activități caritabile, concursuri locale, prin ore deschise în locații spirituale diferite, întâlniri la nivel de liceu, de municipiu sau eparhial cu tinerii, la care să fie invitate personalități religioase sau laice, active pe plan religios;

- susținerea orelor de religie prin încurajarea practicii religioase, care să asigure o finalitate spirituală reală acestei materii, deopotrivă informative și formative, și o prelungire sub aspect comportamental în viața tinerilor;

- creșterea ponderii discuțiilor libere și a dialogului pe teme actuale din viața tinerilor și identificarea unor soluții comune la crizele lumii postmoderne;

- diversificarea metodelor de predare și îmbogățirea conținutului transmis prin informații din domenii conexe, mai puțin cunoscute de elevi, dublate de actualizarea exemplelor cu informații relevante pentru viața de zi cu zi a tinerilor;

- accentuarea funcțiilor spirituală, moral-etică și de coeziune socială a Religiei, care să influențeze un comportament adecvat la elevi în timpul și, mai ales, în afara orelor de religie;

- continua perfecționare a profesorilor de religie prin participarea la cursuri de specializare și perfecționare, în vederea îmbunătățirii pe linie de specialitate, dar și psihopedagogică, dublată de o profundă formare spirituală, știut fiind faptul că principala metodă în educație este exemplul personal;

- încurajarea de către ierarhia Bisericii atât a cadrelor didactice, cât și a tinerilor înspre cunoașterea învățăturii revelate, ca temei al conștientizării darurilor lui Dumnezeu din fiecare om, ca susținere a omului într-o perpetuă și creativă încordare morală, în vederea clădirii „casei ființei, al omului ca ființă-în-lume”[639].

*

Considerăm că, prin aplicarea acestui chestionar și evaluarea răspunsurilor celor chestionați, se probează ipotezele cercetării, respectiv faptul că ora de religie nu își atinge scopul informativ și formativ în proporție de 100% în actuala formă și trebuie intervenit pentru ameliorarea impactului ei; apoi, cunoștințele dobândite în cadrul orei de religie nu servesc în totalitate scopului. Nefiind susținute de o viață duhovnicească și de o practică religioasă, și nici, pe cale de consecință, de un comportament dezirabil din punct de vedere spiritual, social, moral, educațional și formativ, Biserica trebuie să se adapteze vremurilor noi, adăugând, la ceea ce îi dă stabilitate, o serie de schimbări, la care pot contribui și tinerii.

---

[639] Ilie Bădescu, *op. cit.*, p.125-126.

6. ANEXA 1

CHESTIONAR

Salut!

La fel ca tine, şi noi considerăm că tinerii sunt viitorul societăţii şi, în primul rând, prezentul ei frumos. Deoarece ne interesează părerea ta referitor la modul în care vezi ora de religie, credinţa, precum şi felul în care Biserica reacţionează sau nu în faţa schimbării sociale, dorim să îţi adresăm câteva întrebări.

Apreciem timpul acordat şi sinceritatea cu care răspunzi. Te asigurăm că poţi să-ţi păstrezi anonimatul, iar noi îţi vom aduce la cunoştinţă rezultatele cercetării.

Capitolul 1 – Religia şi şcoala

1. Adu-ţi aminte de orele de religie din clasele I – VIII. Care este primul gând care îţi vine în minte? Scrie-l!

____

2. Pe parcursul şcolii generale ai avut mai mulți profesori de religie. Dintre aceștia, câţi au fost preoţi şi câţi au fost laici?

Preot	Profesor laic	Total

3. Cine crezi că ar fi mai potrivit să predea religia: preotul sau profesorul laic?

Preot	Profesor laic	Indiferent
1	2	3

4. În timpul orelor de religie aţi urmat manualul de religie şi aţi vorbit şi despre probleme de viaţă? Apreciază în procente.

Manualul de religie	Probleme de viaţă	Total %
%	%	100%

5. Dacă ai fi din nou în şcoala generală şi dacă ai fi liber să alegi, ai vrea să studiezi religia sau nu?

DA	NU	NU ŞTIU
1	2	3

Alt răspuns:

____

6. Pe o scară de la 1 la 10, în care 1 reprezintă cel mai puțin interesant, iar 10 e cel mai interesant, dă o notă orelor de religie din şcoala generală.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10

7. Dacă s-ar organiza în liceul tău un cerc de religie ai participa?

a.

DA	NU	NU ŞTIU
1	2	3

b. Dacă DA, cât de des?

Săptămânal	1
Lunar	2
Alt interval (care)	3
Nu ştiu / Nu răspund	4

c. Ce ai dori să discuţi în cadrul acestui cerc?

____

8. Consideri că lucrurile învățate la ora de religie te ajută în viață?

Foarte mult	Mult	Nici mult, nici puțin	Puțin	Foarte puțin	Nu mă ajută
1	2	3	4	5	6

9. Consideri că ora de religie îţi explică corect realitățile societății de azi?

DA	NU	Nu ştiu/Nu răspund
1	2	3

Explică pe larg:

____
____
____
____

Capitolul 2 – Tu și religia

10. Crezi în Dumnezeu?

DA | 1 | NU | 2 | Nu m-am gândit | 3 |

11. Ce crezi că este Dumnezeu? *(te rugăm să bifezi o singură opţiune)*

1. Idee/concept		5.Persoană	
2. Forţă		6.Informaţie	
3.Energie		7.Nu ştiu	
4.Un tot impersonal		8.Altceva	

Descrie-L pe Dumnezeu aşa cum îl înţelegi tu:

____
____

12. Care este religia ta? Dar a părinților tăi? (Scrie denumirea confesiunii: ortodox, romano-catolic, protestant, etc.)

Toată familia	Eu	Tata	Mama

13. Ai un duhovnic permanent?

Da	Nu	Nu știu ce înseamnă
1	2	3

14. Cât timp a trecut de la ultima spovedanie?

Mai puțin de o săptămână	Mai puțin de o lună	Mai mult de o lună dar mai puțin de șase luni	Mai mult de un an	Nu m-am spovedit niciodată
1	2	3	4	5

15. Cât de des mergi la Biserică?

Zilnic	1
Săptămânal	2
1 – 2 ori pe lună	3
De câteva ori pe an	4
De Paști și de Crăciun	5
O dată pe an sau mai rar	6
Niciodată	7

16. Cât de des te spovedești?

Zilnic	1
Săptămânal	2
1 – 2 ori pe lună	3
De câteva ori pe an	4
De Paști și de Crăciun	5
O dată pe an sau mai rar	6
Niciodată	7

17. Cât de des îți spui rugăciunile acasă?

Zilnic	1
De câteva ori pe săptămână	2
Din când în când	3
Când am probleme	4
Foarte rar	5
Niciodată	6
Nu știu	7

18. Cât de des discuți în grupul tău de prieteni probleme legate de religie?

Adeseori	Uneori	Rareori	Niciodată	Nu știu/Nu răspund
1	2	3	4	5

19. Câte ore petreci cu grupul de prieteni (gașca) în afara orelor de școală?

	a.De luni până vineri	b. În weekend	c. Nu e cazul
Nr. de ore			

20. Care din următoarele probleme sunt discutate cel mai des în grupul tău de prieteni? Stabilește o ierarhie a temelor și scrie cifra corespunzătoare în dreptul fiecărei teme, pe o scară de la 1 la 9, în care 1 reprezintă cea mai importantă, iar 9 cea mai puțin importantă.

a) Filme	b) Familie	c) Sport	d) Școală	e) Dragoste	f) Muzică	g) Religie	h) Bani	i) Mondenități

Capitolul 3 – Biserica şi schimbarea

21. Enumeră câteva lucruri care crezi că dau stabilitate Bisericii:

a) ____
b) ____
c) ____
d) ____
e) ____

22. În cazul în care consideri că Biserica trebuie să schimbe ceva, te rog să scrii ce crezi că ar trebui să schimbe:

a) ____
b) ____
c) ____
d) ____
e) ____

23. Enumeră 3 moduri prin care crezi poţi să ajuţi şi tu la schimbarea Bisericii.

a) ____
b) ____
c) ____

24. În continuare, te rugăm să completezi o serie de date necesare pentru prelucrarea statistică.

Clasa	a 9-a	a 10-a	a 11-a	a 12-a	a 13-a

Locuiesc împreună cu:	Ambii părinţi naturali	Mama divorţată	Tata divorţat	Mama recăsătorită	Tata recăsătorit	Număr de fraţi şi surori
	1	2	3	4	5	

Sexul		Domiciliul		Vârsta în ani împliniţi
Masculin	Feminin	Urban	Rural	
1	2	1	2	

Îţi mulţumim pentru timpul acordat.

7. Anexa 2

Date comparative ale cercetărilor din anii 2001 şi 2013

Întrebarea nr. 1: Adu-ţi aminte de ora de religie din clasele I-VIII

Adu-ţi aminte de ora de religie din clasele I-VIII	**2001**	**2013**
Răspuns favorabil	74,07%	53,75%
Răspuns general	5,67%	26,64%
Răspuns nefavorabil	18,09%	16,89%
Nu ştiu / Nu răspund	2,17%	2,72%

Întrebarea nr. 2: Cine crezi că ar fi mai potrivit să predea religia: preotul sau profesorul laic?

Cine crezi că ar fi mai potrivit să predea religia: preotul sau profesorul laic?	**2001**	**2013**
Preot	48,53%	42,80%
Profesor laic	25,20%	20%
Indiferent	25,58%	37,20%

Întrebarea nr. 3: Dacă s-ar organiza în liceul tău un cerc de religie, ai participa?

Dacă s-ar organiza în liceul tău un cerc de religie, ai participa?	**2001**	**2013**
Da	64,77%	31,80%
Nu	20,75%	26%
Nu ştiu / Nu răspund	20,75%	42,20%

Întrebarea nr 4: Crezi în Dumnezeu?

Crezi în Dumnezeu?	**2001**	**2013**
Da	93,92%	95,60%
Nu	1,6%	1,69%
Nu ştiu / Nu răspund	5,2%	2,71%

Întrebarea nr. 5: Ce crezi că este Dumnezeu?

Ce crezi că este Dumnezeu?	**2001**	**2013**
Idee / Concept	7,95%	8,23%
Forță	33,86%	17,02%
Energie	10,60%	8,56%
Un tot impersonal	28,59%	32,81%
Persoană	10,09%	12,06%
Informație	1,11%	0,45%
Nu știu	12,23%	4,96%
Altceva	6,98%	15,90%

Întrebarea nr. 6: Câte ore petreci cu grupul de prieteni în afara orelor de școală de luni până vineri?

Câte ore petreci cu grupul de prieteni în afara orelor de școală de luni până vineri?	**2001**	**2013**
Deloc	19,81%	20,52%
Între 1-2 ore	5,39%	22,10%
Între 2-4 ore	11,85%	22,10%
Între 4-8 ore	22,07%	18,60%
Mai mult de 8 ore	12,29%	16,69%

Întrebarea nr. 7: Cât de des discuți în grupul tău de prieteni probleme legate de religie?

Cât de des discuți în grupul tău de prieteni probleme legate de religie?	**2001**	**2013**
Adeseori	8,90%	5,90%
Uneori	46,71%	25,70%
Rareori	35,92%	44,30%
Niciodată	6,71%	19,60%
Nu știu / Nu răspund	1,76%	4,50%

Întrebarea nr. 8: Care din următoarele probleme sunt discutate cel mai des în grupul tău de prieteni?

2001

I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	
28,65%	16,80%	10,03%	10,53%	7,34%	7,40%	4,89%	3,51%	1,38%	Dragoste
4,58%	14,92%	13,73%	12,73%	14,61%	13,35%	10,34%	4,64%	0,94%	Familie
7,65%	6,33%	8,84%	8,84%	11,60	13,23%	12,85%	15,11%	5,33%	Sport
29,03%	16,80%	13,23%	10,91%	7,08%	5,14%	3,51%	3,20%	1,32%	Școală
1,50%	2,26%	2,57%	5,64%	8,34%	13,10%	19,75%	19,44%	9,28%	Religie
4,58%	13,04%	14,18%	17,05%	14,55%	11,54%	8,53%	4,89%	1,63%	Filme
8,28%	13,67%	19,44%	16,05%	13,42%	8,21%	7,65%	3,13%	0,88%	Muzică
3,64%	4,58%	6,33%	6,39%	9,84%	12,79%	15,24%	24,26%	5,08%	Bani
3,13%	1,94%	1,25%	1,50%	2,38%	3,32%	4,83%	8,65%	47,77%	Mondenități

2013

I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	
19,60%	20,90%	12,10%	10,30%	10,60%	8,80%	5,50%	4,50%	5%	Dragoste
7,60%	11,00%	11,80%	21,20%	19,80%	12,20%	9,20%	3,40%	2,60%	Familie
11,20%	8,30%	15,70%	10,60%	9,50%	17,40%	12,30%	9,90%	4,20%	Sport
18%	16,60%	15,50%	10,80%	15,20%	7,80%	8,70%	6,20%	3,60%	Școală
2,60%	5,30%	4,60%	6,40%	7,70%	10,10%	23,30%	28%	10,70%	Religie
9,40%	13,40%	16,30%	12,50%	15,70%	15,40%	8,80v	5,40%	2%	Filme
9%	14,20%	13,80%	18,80%	10,80%	10,80%	12,30%	6,10%	2,80%	Muzică
4,30%	8,70%	6,80%	9,80%	7,90%	25,30%	16,50%	15,80%	4,30%	Bani
15,20%	3,50%	1,70%	5,20%	20,60%	2,30%	4,20%	13,90%	31,90%	Mondenități

Concluzii

În cercetarea fenomenului schimbării sociale, am identificat schimbări axiologice profunde legate de comunitate, în sens general, dar și de dimensiunea religioasă a omului, în sens particular, adevărate mutații la nivel societal, dar și în sfera umanului. Efectele secularizării și ale globalizării, dominația mass-media și a abordării consumiste a realității construiesc la nivelul societății noastre portretul unui om individualizat, deparohializat, afirmând o credință, dar nu și o apartenență confesională. Realitatea lui este una definită tehnic, economic, social și politic, în care Dumnezeu este marginalizat, în timp ce religiozitatea lui este personală, anonimă, autonomă și, uneori, sincretistă. Paradoxal, odată cu acest fenomen, în societatea românească post-decembristă are loc și un reviriment religios, provocat, se pare, de libertatea de expresie a Bisericii, de construcția a numeroase locașuri de cult, de efectele dureroase ale tranziției asupra oamenilor, dar și de noile mișcări religioase creștine (sectele) sau de factură mistico-ezoterică, ce au început să treacă granița țării noastre încă din zorii anilor ’90.

Dacă, așa cum afirma sociologul american Peter Berger, „omul secolului nostru este un străin în această lume”, un *homeless* în universul social actual, atunci Biserica ar putea să-i fie *casă*. Bineînțeles, nu se poate cere Bisericii compromisuri pentru aceasta, cum ar fi schimbarea conținutului învățăturii și nici nu ar fi posibil așa ceva fără a afecta însăși ființa și definiția ei. Însă o adaptare a formelor de prezentare a ei este vitală pentru ca omul zilelor noastre, afectat de anxietate și de îndoială, să se poată raporta semnificativ la mesajul Evangheliei și să se simtă parte, membru viu al ei. Un *aggiornamento* nedeclarat

a început a se face simțit în Biserica Ortodoxă Română după Revoluția din 1989, întemeiat pe învățătura evanghelică și pe tradiția creștinismului, creionând spațiul prielnic pentru articularea unei strategii misionare coerente actuale. Astfel, fără a respinge modernitatea și a condamna schimbarea socială, Biserica Ortodoxă Română a încercat în perioada postdecembristă să înțeleagă bine vremurile noi și a propus o serie de măsuri eclesiologice contextuale, cu scopul de a contrabalansa influența și efectele lumii seculare.

Angajamentele ecleziologice ale Bisericii Ortodoxe Române din ultimii 30 de ani sunt impresionante, însă departe de a fi suficiente în dialogul cu o societate românească în schimbare continuă, după model occidental, a cărei relativizare a valorilor și atitudine ne-reflexivă par să fie adevăratele programe de viață. Construcția de biserici, orele de religie din școli, dezvoltarea învățământului teologic, asistența socială pe care o practică cu tot mai mult profesionalism, adoptarea unui nou Statut de funcționare și recuperarea a 50 de ani de anchilozare normativă, deschiderea ecumenică, dar și efortul de a comunica mai mult și mai bine prin audio-vizual cu cetățenii acestei țări sunt argumente ecleziologice în dialogul cu modernitatea și etape către redefinirea și recompunerea tradiției în societatea modernă. Modernitatea a avut, la nivel social, forța unui potop, care a schimbat fața lumii, lăsând în urmă o umanitate orfană din punct de vedere spiritual și teleologic, un limbaj golit de conținut și de putere, o planetă poluată, progres continuu, dar și sărăcie, tehnici avansate și prea mulți oameni depresivi.

Modul de viață rural a fost modelat în timp de matricea ortodoxă. Imaginea unei vieți stabile, centrate în jurul anului agrar, a tradiției și a sărbătorilor religioase pare să se exileze într-un spațiu idilic. Azi, fenomenul deruralizării este unul evident, fiind însoțit de pierderea identității religioase. Fenomenul este mult mai puternic în mediul urban, extrem de provocator, în care

omul intră într-o lume nouă, diferită de rural, însă anticipată tot mai mult prin fenomenul de urbanizare a ruralului.

Oamenii se mişcă într-o „pluralitate de lumi, fiecare cu sistemul ei de valori." Este ceea ce Peter Berger definea a fi *the heretical imperative*[640], ce creează un curent de tip *new age ortodox*, definit de o credinţă fără profunzime, detaşată de o Biserică care nu mai oferă exclusiv un sistem referenţial pentru identitatea indivizilor, ea fiind dublată de o multitudine de actori sociali şi instituţionali, ce îşi asumă diverse roluri în acest sens. Opoziţia dintre mass-media, acest organism ce funcţionează valorificând la maxim evenimentul şi spectacolul, şi Biserică, păstrătoarea şi transmiţătoarea învăţăturii revelate şi a unei bogate tradiţii, este evidentă şi tinde să devină qvasipermanentă în *modernitatea târzie* (A. Giddens), pe care o trăim azi. Mass-media a jucat un rol important în perioada postdecembristă, ocupând o poziţie de invidiat în mentalul colectiv şi contribuind la formarea unei identităţi sociale, şi de ce nu, chiar şi religioase. Această identitate se construieşte azi progresiv, motiv pentru care individul este supus la tot felul de manipulări, ce accentuează vidul social şi angoasa individuală. Din acest motiv, dar şi ca o dovadă că Biserica a înţeles sensul transformărilor sociale şi setul de provocări la care trebuie să răspundă cotidian în dialogul cu modernitatea, ea s-a angajat să depăşească atitudinea triumfalistă de gen „Armata şi Biserica" şi perdeaua de fum a celor peste 80% de procente de ortodocşi, subţiat zilnic de emigraţie, de depopularea satelor şi de deficitul de trăire.

O doctrină socială şi o strategie de imagine a Bisericii, dublate de un proiect misionar naţional, reprezintă cadrul modern de afirmare a raporturilor Bisericii cu democraţia liberală şi afirmarea unor reflexe noi în relaţia cu statul modern. Ea este o necesitate imperioasă în societatea românească con-

[640] Peter Berger, *Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Anchon Press, U.S.A, 1980.

temporană, aflată sub semnul multor contradicții, la intersecția unor interese uriașe, și alimentată de o serie de mituri ale lumii moderne: libertate, progres, globalizare, comunicare, dreptate, fericire, plăcere, bunăstare etc. O astfel de doctrină poate explica creștinului contemporan, într-un limbaj accesibil, anumite poziții ale Bisericii legat de probleme ale societății românești, precum educația, sănătatea, valorile materiale și morale ale românilor, bioetica, sexualitatea, viața politică, corupția, emigrația sau protecția mediului, încercând o sinteză între Biblie și legile statului de drept, între responsabilitatea creștinilor în lumea de azi și drepturile omului. Ea delimitează cadrul de afirmare a principiilor fundamentale ale unei țări majoritar ortodoxe: al unității, al solidarității, al responsabilității și al subsidiarității.

Din multele opțiuni pe care le are Biserica pentru a răspunde schimbării sociale, între care se numără *privatizarea* ei, în sensul implicării doar în relația cu persoanele declarate credincioase sau *relativismul teologic*, în sensul abdicării treptate de la valorile creștine clasice și îmbinarea lor cu valorile liberale ale societății, este *recursul la tradiție*, caracterizat prin abordarea critică a „noului” și înțelegerea lui prin filtrul experienței trecutului. Desigur, există riscul ca tradiția să nu poată fi păstrată intactă sau să nu fie cunoscută în detaliu, însă este recunoscută ca fiind singura autoritate prin intermediul căreia se poate aborda schimbarea și efectele ei. Vocația Bisericii însă nu este doar aceea de a conserva trecutul, ci și aceea de a fi „lumină în lume”, de a schimba prezentul în lumina evenimentelor ce vor veni și de a da un sens la ceea ce trăim. Din perspectiva tradiției și a conservării acestui fond valoric religios fundamental, cu caracter de reper constant îndreptat spre viitor, preocuparea pentru aspectele cotidiene și misiunea pentru viitor devine crucială, fiind circumscrisă sintagmei de *eclesiologie contextuală*.

Analizând gramatica prezentului, profilul și costurile tranziției românești, dar și poziționarea Bisericii în raport

cu schimbarea socială, am identificat două atitudini în cadrul comunităților de credință: una tradiționalistă și rigidă legat de lumea modernă, iar cea de-a doua, deschisă problematicii religioase contemporane și dialogului cu modernitatea, pe fondul afirmării necesității unei reforme structurale, comunicaționale și morale a Bisericii. Raportarea constantă la tradiție trebuie susținută de o continuă atitudine reflexivă față de modelul actual de societate în care trăim, cu vulnerabilitățile lui, față de credință și față de practica religioasă, declarate azi de români în procente relaxante, dar și față de o societate în care indivizii își pierd identitatea în dinamica nesfârșită a noului. Aceasta este o apropriere necesară față de omul contemporan și față de problemele lui, față de parohia contemporană, o reconstrucție a relației cu laicii, care așteaptă răspunsuri la întrebări de ordin spiritual și o mai atentă implicare în viața lor, o dovadă a capacității Bisericii de a-și schimba metodele și instrumentele prin care să vorbească lumii moderne, invitând-o să trăiască o schimbare interioară și o restaurare spirituală.

Cercetarea privind percepția tinerilor de liceu asupra orei de religie, a practicii religioase și a schimbării în Biserică a urmărit, prin aspectele teoretice subliniate, și investigarea pe bază de chestionar a unor realități legate de școală, Biserică, comunitate și practică religioasă, să analizeze un fenomen amplu, deosebit de interesant și de provocator: relația tinerilor cu ora de religie, efectele ei în societatea contemporană, credința și nivelul de practică religioasă, precum și felul în care Biserica reacționează sau nu în fața schimbării sociale. Dincolo de datele prezentate, efectul orei de religie a fost surprins și prin investigarea comunității religioase sau a grupului de tineri, fiind necesară și surprinderea inefabilului religios, greu de ocolit la nivelul persoanelor investigate, dar plin de informații deosebit de interesante, mai ales în cadrul răspunsurilor la întrebările deschise.

Dintre sugestiile identificate pentru ameliorarea efectelor orei de religie și a creșterii activităților de educație morală și religioasă din școli, amintim:

- diversificarea activităților extrașcolare, care fixează practic informația primită la clasă;
- susținerea orelor de religie prin încurajarea unei practici religioase, care să asigure o finalitate spirituală acestei materii și o prelungire sub aspect comportamental în viața tinerilor;
- creșterea ponderii discuțiilor libere și a dialogului pe teme actuale din viața tinerilor și identificarea unor soluții comune la crizele lumii postmoderne;
- diversificarea metodelor de predare și îmbogățirea conținutului transmis prin informații din domenii conexe;
- continua perfecționare a profesorilor de religie prin participarea la cursuri, în vederea îmbunătățirii pe linie de specialitate, dar și psihopedagogică, dublată de o amplă formare spirituală.

Conclusions

In researching the phenomenon of social change, we identified profound axiological changes related to the community, generally speaking, but also to the religious dimension of man, in particular, true mutations at the societal level, but also in the human sphere. The effects of secularization and globalization, the domination of the media and the consumed approach to reality build at the level of our societies the portrait of an individualized, deparochialized man, affirming a faith, but not a confessional one. His reality is defined technical, economic, social and political one, in which God is marginalized, while his religiosity is personal, anonymous, autonomous and sometimes syncretistic. Paradoxically, with this phenomenon, in the post-December Romanian society there is a religious revival, caused, it seems, by the freedom of expression of the Church, by the construction of many places of worship, the painful effects of the transition on people but also by the new christian religious movements (sects) or of a mystical-esoteric nature, which began to cross the border of our country since the early 90's.

If, as the American sociologist Peter Berger underlined it, "the man of our century is a stranger in this world," a homeless man in today's social universe, the Church could be his home. Of course, no compromises can be asked of the Church for this, such as changing the content of the teaching, nor would such a thing be possible without affecting the very being and its definition. But an adaptation of its forms of presentation is vital so that today's man, affected by anxiety and doubt, can relate significantly to the message of the gospel and feel part of it, a living member of it. An undeclared aggiornamento has begun to be felt in the Romanian Orthodox Church over the past 20 years,

based on evangelical teaching and the tradition of Christianity, creating the space for articulating a coherent current missionary strategy. Thus, without rejecting modernity and condemning social change, the Church tried in the post-December period to understand the times well and proposed a series of contextual ecclesiological measures, in order to counterbalance the influence and effects of the secular world.

The ecclesiological commitments of the Romanian Orthodox Church for the last 30 years are impressive, but far from sufficient in the dialogue with a constantly changing Romanian society, following the Western model, whose relativization of values and non-reflective attitude seem to be the true programs of life. Church building, religion classes in schools, the development of theological education, social assistance that is practiced with increasing professionalism, the adoption of a new Statute of Operation and the recovery of 50 years of normative ankylosis, ecumenical openness, but also the effort to communicate more and better through audio-visual with the citizens of this country are ecclesiological arguments in the dialogue with modernity and steps towards redefining and recomposing tradition in modern society. Modernity had, at the social level, the force of a flood, which changed the face of the world, leaving behind an orphaned humanity from a spiritual and teleological point of view, a language emptied of content and power, a polluted planet, continuous progress, but also poverty, advanced techniques and too many depressed people.

The rural way of life was shaped in time by the Orthodox matrix. The image of a stable life, centered around the agricultural year, tradition and religious holidays seems to be exiled in an idyllic space. Today, the phenomenon of deruralization is an obvious one, being accompanied by the loss of religious identity. The phenomenon is much stronger in the urban environment, extremely provocative, in which man enters a new world,

different from the rural one, but more and more anticipated by the phenomenon of rural urbanization.

People move in a "plurality of worlds, each with its own system of values." It is what Peter Berger defined as *the heretical imperative*[641], which creates a new age orthodox current, defined by a shallow faith, detached from a Church that can no longer offer exclusively a referential system for the identity of individuals, it being doubled by a multitude of social and institutional actors, which assume various roles in this regard. The opposition between the media, this body that works to make the most of the event and the show, and the Church, the keeper and transmitter of revealed teaching and a rich tradition, is obvious and tends to become quasi-permanent in late modernity (A. Giddens), which we live today. The media played an important role in the post-December period, occupying an enviable position in the collective mind and contributing to the formation of a social identity, and why not, even religious. This identity is being built progressively today, which is why the individual is subjected to all kinds of manipulations, which accentuate the social vacuum and individual anxiety. For this reason, but also as proof that the Church has understood the meaning of social transformations and the set of challenges it must respond to daily in dialogue with modernity, it is committed to overcoming the triumphalist attitude of "Army and Church" and the smokescreen of to the over 80% percent of Orthodox, thinned daily by migration, depopulation of villages and the low quality of life.

A social doctrine and an image strategy of the Church, doubled by a national missionary project, represent the modern framework for affirming the Church's relations with liberal democracy and affirming new reflexes in relation to the modern state. It is an urgent need in contemporary Romanian society,

[641] Peter Berger, *Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Anchon Press, U.S.A, 1980

under the sign of many contradictions, at the intersection of interests, and fueled by a series of myths of the modern world: freedom, progress, globalization, justice, happiness, pleasure, well-being, etc. Such a doctrine can explain to the contemporary Christian, in an accessible language, certain positions of the Church related to the problems of Romanian society, such as education, health, material and moral values of Romanians, bioethics, sexuality, political life, corruption, emigration, protection the environment, trying a synthesis between the Bible and the laws of the rule of law, between the responsibility of Christians in today's world and human rights. It delimits the framework for affirming the fundamental principles of a majority Orthodox country: unity, solidarity, responsibility and subsidiarity.

Of the many options the Church has to respond to social change, including its privatization, in the sense of involvement only in the relationship with professed believers or theological relativism, in the sense of the gradual abdication of classical Christian values and their combination with liberal values of society, dominated by relativism, is the recourse to tradition, characterized by the critical approach of the "new" and its understanding through the filter of past experience. Of course, there is a risk that the tradition may not be kept intact or known in detail, but it is recognized as the only authority through which change and its effects can be addressed. But the vocation of the Church is not only to preserve the past, but also to be "light in the world", to change the present in the light of future events and to give meaning to what we live. From the perspective of tradition and the preservation of these fundamental religious values, with a constant landmark character towards the future, the concern for everyday aspects and the mission for the future becomes crucial, being limited to the phrase of contextual ecclesiology.

Analyzing the grammar of the present, the profile and costs of the Romanian transition, but also the positioning of the Church in relation to social change, we identified two attitudes within faith communities: a traditionalist and rigid in relation to the modern world, and the second, open to religious issues, and dialogue with modernity, against the background of the affirmation of the need for a structural, communicational and moral reform of the Church. The constant relation to tradition must be supported by a continuous reflective attitude towards the current model of society in which we live, with its vulnerabilities, towards faith and religious practice, declared today by Romanians in relaxing percentages, but also towards a society in which individuals lose their identity in the endless dynamics of the new. This is a necessary rapprochement with contemporary man and his problems, with the contemporary parish, a reconstruction of the relationship with the laity, waiting for answers to spiritual questions and a closer involvement in their lives, a proof of the Church's capacity to change the methods and tools through which it speaks to the modern world, inviting it to live an inner change and a spiritual restoration.

The research on the perception of high school students on religion, religious practice and change in the Church aimed, through the underlined theoretical aspects and the questionnaire-based investigation of some realities related to school, Church, community and religious practice, to analyze a broad, particularly interesting and challenging phenomenon: the relationship of young people with the class of religion, its effects on contemporary society, faith and level of religious practice, and how the Church reacts or not to social change. Beyond the presented data, the effect of the religious class was also captured by investigating the religious community or the group of young people, being necessary to capture the ineffable religious, difficult to avoid at the level of the investigated persons,

but full of very interesting information answers to open-ended questions.

Among the suggestions identified for ameliorating the effects of religion classes and increasing the activities of moral and religious education in schools, we mention:

- diversification of extracurricular activities, which practically fix the information received in class;
- supporting religious classes by encouraging a religious practice that ensures a spiritual purpose for this subject and a behavioral extension in the lives of young people;
- increasing the share of free discussions and dialogue on current issues in the lives of young people and identifying common solutions to the crises of the postmodern world;
- diversification of teaching methods and enrichment of the content transmitted through information from related fields;
- continuous improvement of religion teachers by participating in courses, in order to improve on the specialized line, but also psycho-pedagogical, doubled by a deep spiritual training.

BIBLIOGRAFIE

Izvoare

1. *** Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită cu binecuvântarea Sfântului Sinod, EIBMBOR, București, 1994.

Dicționare și enciclopedii

2. ***Dicționar de Sociologie – Oxford, Ed. Univers Enciclopedic, București, 2003.
3. Bădescu, Ilie, *Enciclopedia Sociologiei. Fondatorii*, vol. I și II, Ed. Mica Valahie, Bucureşti, 2005.
4. Baechler, Jean, *Larousse. Dicționar de sociologie,* Ed. Univers Enciclopedic, București, 1996.
5. Zamfir, Cătălin, Vlăsceanu, Lazăr (Coord.), *Dicționar de Sociologie*, Ed. Babel, București, 1998.
6. Zamfir, Cătălin, Simona Stănescu (Coord.), *Enciclopedia dezvoltării sociale*, Ed. Polirom, Iaşi, 2007.

Cărți și volume

7. ****Autocefalie și comuniune; Biserica Ortodoxă Română în dialog și cooperare externă (1885-2010)*, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București, 2010.

8. ****Biserica în Misiune – Patriarhia Română la ceas aniversar – 120 de ani de autocefalie (1885 – 2005) şi 80 de ani de patriarhat (1925 – 2005)*, Ed. I.B.M.B.O.R, Bucureşti, 2005.

9. ****Darea de seamă a Sectorului Comunități externe a Patriarhiei Române pentru anul 2017.*

10. ***Patriarhia Română, *Apostolat educaţional. Ora de religie – cunoaştere şi devenire spirituală*, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, Bucureşti, 2010.

11. ****Satutul pentru organizarea și funcționarea B.O.R*, Ed. I.B.M.B.O.R, București, 2008.

12. Alan, Richard, Buono, Dello, Fasenfest, David, (Coord.) *Social Change, Resistance and Social Practices,* Leiden – Boston, 2010.

13. Anania, Valeriu, *Cerurile Oltului*, Ed. Episcopiei Râmnicului și Argeșului, Râmnicu Vâlcea, 1990.

14. Andrei, Petre, *Filosofia valorii*, Ed. Polirom, Iaşi, 1997.

15. Andrei, Petre, *Sociologie Generală*, Ed. Polirom, Iaşi, 1997.

16. Andreicuț, Andrei, *Dinamica despătimirii*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2001.

17. Anghel, Remus Gabriel, Horvath, Istvan, (Coord.), *Sociologia Migrației. Teorii și studii de caz românești*, Ed. Polirom, Iași, 2009.

18. Bădescu, Ilie, *Noologia. Cunoașterea ordinii spirituale a lumii. Sistem de sociologie noologică*, Ed. Valahia, București, 2002.

19. Bădescu, Ilie, *Noopolitica. Sociologie noologică. Teoria fenomenelor asincrone*, Ed. Mica Valahie, București, 2006.
20. Bădescu, Ilie, Șișeștean, Gheorghe, Abraham, Dorel, Buruiană, Claudia, *Țăranii și noua Europă,* Ed. Mica Valahie, București, 2003.
21. Bădescu, Ilie, *Sociologie Noologică, Ordinea spirituală a societății*, Ed. Mica Valahie, București, 2007.
22. Bădescu, Ilie, Cucu Oancea, Ozana, Șișeșten, Gheorghe (Coord.), *Tratat de sociologie rurală*, Ed. Mica Valahie, București, 2009.
23. Baltasiu, Radu, *Introducere în sociologie*, Ed. Beladi, Craiova, 2007.
24. Băncilă, Vasile, *Filosofia vârstelor*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1996.
25. Băncilă, Vasile, *Inițierea religioasă a copilului*, Ed. Anastasia, București, 1996.
26. Bauman, Zygmunt, *Comunitatea*, Ed. Antet XX Press, Prahova, 2003.
27. Berger, Peter, *Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Anchon Press, U.S.A, 1980.
28. Bergson, Henri, *Cele două surse ale moralei şi religiei,* Ed. Institutul European, Iaşi, 1992.
29. Bişoc, Alois, *Parohia, comunitate de credinţă în caritate*, Ed. Presa Bună, Iaşi, 1999.

30. Bizău, Ioan, *Viața în Hristos și maladia secularizării*, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2002.

31. Bleiziffer, William A., *Parohia. O perspectivă canonică*, în „Teologie și preoție în secolul XXI", Ed. Napoca Star, 2010.

32. Boari, Vasile, Vlas, Natalia, Murea, Radu (Coord.), *România după douăzeci de ani*, vol. I și II, Ed. Institutul European, Iași, 2010.

33. Bobrinskoy, Boris, *Taina Bisericii*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2004.

34. Bondrea, Aurelian, *Sociologia opiniei publice şi a mass-media*, Ed. Fundaţia România de Mâine, Bucureşti, 2007.

35. Bornstein, David, *How to change the world*: *Social Entrepreneurs and the Power of New Ideas*, Oxford University Press, USA, 2007.

36. Boudon, Raymond (Coord.), *Tratat de Sociologie*, Ed. Humanitas, București, 2005.

37. Boudon, Raymond, *La place du desordre. Critique de théories de changement social*, PUF, Paris, 1984.

38. Brăileanu, Traian, *Sociologia generală*, Ed. Albatros, București, 2003.

39. Brăileanu, Traian, *Teoria comunității omenești*, Ed. Albatros, București, 2000.

40. Breck, John, *Darul sacru al vieții*, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2001.

41. Bria, Ion, *Ortodoxia în Europa,* Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1995.

42. Bria, Ion, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Ed. România Creștină, București, 1999.

43. Bugner, Sorin Emanuel, *Viața intimă a omului și provocările postmoderniste asupra acesteia,* Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2009.

44. Bunescu, Gheorghe, *Şcoala şi valorile morale,* Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti,1998.

45. Buzărnescu, Ştefan, *Istoria doctrinelor sociologice*, Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1995.

46. Carp, Radu, *Religia în tranziție. Ipostaze ale României creștine*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2009.

47. Catalan, Jean Francois, *Omul și religia sa*, Ed. Polimark, București, 1997.

48. Chilea, Sebastian, *Etică şi estetică*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2007.

49. Chase-Dunn, Christopher,Lerro, Bruce,*Social Change: Globalization from the Stone Age to the Present*, Paradigme Publishers, New York, 2014.

50. Ciobotea, Daniel, *Comori ale Ortodoxiei. Explorări teologice în spiritualitatea liturgică și filocalică,* Ed. Trinitas, Iași, 2007.

51. Ciobotea, Daniel, *Confessing the Truth in Love: Orthodox Perceptions of Life, Mission and Unity*, Ed. Trinitas, Iași, 2001.

52. Clapsis, Emanuel, *Orthodoxy in Conversation. Orthodox Ecumenical Engagements*, Holy Cross Orthodox Press / WCC Publications, Genève, 2000.

53. Coman, Mihai, *Mass-Media în România postcomunistă*, Ed. Polirom, Iași, 2003.

54. Coman, Constantin, *Ortodoxia sub presiunea istoriei*, Ed. Bizantină, București, 1995.

55. Comenius, J. A., *Didactica Magna*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1970.

56. Conovici, Iuliana, *Ortodoxia în România postcomunistă. Reconstrucția unei identități publice*, vol. I-II, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2009.

57. Constantinescu, Virgiliu, *Sociologia Comunităților rurale*, Ed. Fundației România de Mâine, București, 2007.

58. Corneanu, Nicolae, *Pe baricadele presei bisericești*, Ed. Învierea, Timișoara, 1999.

59. Costa de Beauregard, Marc-Antoine, Stăniloae, Dumitru, *Mica dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, Ed. Deisis, Sibiu, 2000.

60. Ciocan, Tudor Cosmin, *Curs de Misiologie și Ecumenism*, Facultatea de Teologie „Sfântul Apostol Andrei" din Constanța.

61. Cuciuc, Constantin, *Religiozitatea populației din România la începutul mileniului 3*, Ed. Gnosis, București, 2005.

62. Cuciureanu, Monica, Velea, Simona (Coord), *Educația moral-religioasă în sistemul de educație din România,* Ed. Didactică și Pedagogică, București, 2012.

63. Cucoş, Constantin, *Educaţia religioasă*, Ed. Polirom, Iaşi, 1999.

64. Cucoș, Constantin, *Educația religioasă. Repere teoretice și metodice*, Ed. Polirom, Iași, 2009.

65. Dahrendorf, Ralf, *După 1989. Morală, revoluție și societate civilă*, Ed. Humanitas, București, 2007.

66. Chiribucă, Dan, *Tranziția postcomunistă și reconstrucția modernă în România*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2004.

67. De Fleur, Melvin L. și Ball-Rokeach, Sanda, *Teorii ale comunicării de masă*, Ed. Polirom, Iași, 1999.

68. Delumeau, Jean, *În aşteptarea zorilor. Un creştinism pentru mâine*, Ed. Polirom, Iaşi, 2006.

69. Dobrescu, Paul, Bârgăoanu, Alina, *Mass Media și Societatea*, București, Ed. Comunicare.ro, 2003.

70. Dobrogeanu-Gherea, Constantin, *Neoiobăgia. Studiu economico-sociologic a problemei noastre agrare*, Ed. Librăriei SOCEC&Comp, Societate Anonimă, București, 1910.

71. Dumitrescu, Ion, *Adolescenţii – lumea lor spirituală şi activitatea educativă*, Ed. Scrisul Românesc, Craiova, 1980.

72. Durkheim, Emile, *Formele elementare ale vieții religioase*, Ed. Polirom, Iași, 1995.

73. Escobar, Samuel, *The New Global Mission. The Gospel from Everywhere to Everyone,* InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 2003.

74. Etzioni, Amitai, *Societatea monocromă*, Ed. Polirom, Iaşi, 2002.

75. Evdokimov, Paul, *Ortodoxia*, E.I.B.M.B.O.R., Bucureşti, 1996.

76. Evdokimov, Paul, *Vârstele vieții spirituale,* Ed. Christiana, București, 2003.

77. Fekete, C. Adela, Fekete, C. Maria, *Repere pedagogice și psihologice în comunicarea interpersoanală*, Ed. Napoca Star, Cluj-Napoca, 2007.

78. Felea, Ilarion, *Religia culturii*, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române, Arad, 1994.

79. Tönnies, Ferdinand, *Comunanté et société*, Ed. P.U.F., Paris, 1944.

80. Fisher, Gustave Nicolas, *La Dynamique de Social. Violence, Pouvoir, Changement*, Ed. Dunod, Paris, 1992.

81. Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*. Ed. Romcart S.A., 1991.

82. Florenski, Pavel, *Stâlpul și temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori,* Ed. Polirom, Iași, 1999.

83. Fukuyama, Francis, *Sfârşitul istoriei?,* Ed. Vremea, Bucureşti, 1994.

84. Fulga, Gheorghe, *Schimbare socială și cultură politică*, Ed. Economică, București, 2000.

85. Furtună, Carmen, *Sociologie generală*, Ed. Fundației România de Mâine, București, 2007.

86. Gauchet, Marcel, *Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei*, Ed. Nemira, București, 2006.

87. Gheorghiu, Virgil, *Gură de Aur – Atletul lui Hristos*, Ed. Deisis, 2002.

88. Ghiu, Bogdan, *Evul Media sau Omul Terminal*, Ed. Ideea Design & Print, Cluj-Napoca, 2002.

89. Giddens, Anthony, *Sociologie*, Ed. ALL, București, 2001.

90. Ginsberg, Morris, *Essays in Sociology and Social Philosophy*, Penguin Books, 1968.

91. Gordon, Vasile, *Biserica şi şcoala. Analize omiletice, catehetice şi pastorale*, Bucureşti, Ed. Christiana, 2003.

92. Granovetter, Mark, *Society and Economy: Framework and Principles*. Cambridge MA, Harvard University Press, 2017.

93. Guardini, Romano, *Sfârșitul modernității*, Ed. Humanitas, București, 2004.

94. Harari, Yuval Noah, *21 de lecții pentru secolul XXI*, Ed. Polirom, București, 2018.

95. Heidler, Robert D., *Ridicarea Bisericii în dimensiunea mesianică*, Ed. Alfa Omega Publishing, Timișoara, 2014.

96. Hervieu-Leger, Danielle, *La religion en miettes ou la question des sectes*, Ed. Calmann- Lévy, Paris, 2001.

97. Himcinschi, Mihai, *Biserica în societate. Aspecte misionare ale Bisericii în societatea actuală,* Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2006.

98. Ioan I. Ică jr, Germano Marani, (Coord.), *Gândirea socială a Bisericii,*Ed. Deisis, Sibiu, 2002.

99. Ică jr, Ioan I., *Teologia experienței*, studiu introductiv la Pavel Florenski, „Stâlpul și temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori",Ed. Polirom, Iași, 1999.

100. Iluț, Petru, Nistor, Laura, Rotariu, Traian (Coord.), *România socială. Drumul schimbării și al integrării europene*, Vol. I și II., Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2005.

101. Iordache Emil (Coord), *Marele Inchizitor. Dostoievski şi noi*, Ed. Polirom, Iaşi, 1997.

102. Jonson, Paul, *O istorie a evreilor*, Ed. Humanitas, București, 2019.

103. Juncan, Dan, *Identitate și societate. Modele aspiraționale în tranziție*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2005.

104. Klein, Naomi, *Doctrina șocului. Nașterea capitalismului dezastrelor*, Ed. Vellant, București, 2009.

105. Larionescu, Maria, *Economia socială și cooperația în România. O perspectivă socioistorică comparată*. Ed. Polirom, Iași, 2013.

106. Lazăr Vlasceanu (Coord.) *Sociologie*, Ed. Polirom, Iași, 2011.

107. Luca, Sabina-Adina, *Identitatea socioculturală a tinerilor*, Ed. Institutul European, Iași, 2010.

108. Lyotard, Jean-François, *Condiţia postmodernă*, Ed. Babel, Bucureşti, 1993.

109. Mănoiu, Florica, Epureanu, Viorica, *Asistența Socială în România,* București, Ed. All, 1996.

110. Maciver, R. M., Page, Charles H., *Society. An Introductory Analysis*, MACMILLAN & CO LTD, London, 1959.

111. Mantzaridis, Georgios, *Globalizare și Universalitate*, Ed. Bizantină, București, 2002.

112. Mantzaridis, Georgios, *Morala creștină*, Ed. Bizantină, București, 2006.

113. Marga, Andrei, *Religia în era Globalizării*, Ed. Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 2003.

114. Mărginean, Ioan, (Coord.), *Tineretul deceniului Unu: Provocările anilor '90*, Ed. Expert, București, 1996.

115. Mărginean, Ioan, *Proiectarea Cercetării Sociologice*, Ed. Polirom, Iași, 2000.

116. Mărtinică, Isidor, *Etica doctrinei creștine*, Ed. Universității București, București, 2007.

117. McLuhan, Marshall, *Understanding Media: The Extensions of Man*, Ed. McGraw-Hill, New York,1964.

118. McQuail, Denis, *Comunicarea*, Ed. Institutul European, Iaşi, 1999.

119. Meyendorff, John, *Vision of Unity*, SVS Press, New York, 1987.

120. Metallinos, Gheorghios D., *Parohia – Hristos în mijlocul nostru*, Ed. Deisis, Sibiu, 2004.

121. Miege, Bernard, *Societatea cucerită de comunicare*, Ed. Polirom, Iași, 2000.

122. Mihăilescu, Ioan, *Familia în societăţile europene*, Ed. Universităţii din Bucureşti, București, 1999.

123. Mihălcescu, Irineu, *Dogmele Bisericii Creștine Ortodoxe*, Ed. Episcopiei Romanului și Hușilor, 1994.

124. Miley, Karla Krogsrud, O`Melia, Michael, și DuBois, Brenda, *Practica asistenței sociale*, Ed. Polirom, Iași, 2006.

125. Moraru, Alexandru, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885 – 2000. Biserică. Națiune. Cultură*, Vol III, Tom I, E.I.B.M.B.O.R., București, 2006.

126. Moscovici, Serge, *Influență socială și schimbare socială*, Ed. Polirom, Iași, 2011.

127. Rădulescu-Motru, Constantin, *Psihologia poporului român*, Ed. Albatros, București, 1999.

128. Mungiu, Alina, *Românii după 1989. Istoria unei neînțelegeri*, Ed. Humanitas, București, 1995.

129. Năclad, Liliana, *Discursul religios în mass-media. Cazul României postdecembriste*, Ed. Institutul European, Iași, 2013.

130. Nancy, Jean-Luc, *Comunitatea absentă*, Ed. Idea Desing & Print, Cluj-Napoca, 2005.

131. Neamțu, George (Coord.), *Tratat de asistență socială*, Ed. Polirom, Iași, 2003.

132. Neculau, Adrian, *Memoria pierdută. Eseuri de psihosociologia schimbării*, Ed. Polirom, Iași, 1999.

133. Neculau, Adrian, *Pedagogie socială* , Ed. Univ. „Al.I.Cuza", Iaşi, 1994.

134. Nemoianu, Virgil, *Jocurile Divinității. Gândire, libertate și religie la sfârșit de mileniu*, Ed. Polirom, Iași, 2000.

135. Ogburn, William Fielding, *Social Change with Respect to Culture and Original Nature,* B.W. Huebsch, Incorporated, 1922.

136. Opriş, Dorin, *Dimensiuni creştine ale pedagogiei moderne*, Ed. Sf. Mina, Iaşi, 2010.

137. Pânzaru, Petru, *Mass-media în tranziţie*, Ed. Fundaţia Rompres, Bucureşti, 1996.

138. Păun, Mihaela-Valentina, Dan, Ioan-Mihail, *Drogurile nu sunt o alternativă. Cercetare sociologică privind consumul de droguri în rândul liceenilor din județul Alba,* Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2009.

139. Petcu, Marian, *Sociologia Mass Media*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2002.

140. Piotr Sztompka, *The Sociology of social change*, Ed. Blackwell's, Oxford, 1993.

141. Pitulac, Tudor, *Comunitate*, în Cătălin Zamfir şi Simona Stănescu (Coord.), „Enciclopedia dezvoltării sociale", Ed. Polirom, Iaşi, 2007.

142. Platon, Elena, *Biserica mișcătoare*, Ed. Todesco, Cluj-Napoca, 2006.

143. Plămădeală, Antonie, *Biserica slujitoare*, Sibiu, 1986.

144. Plămădeală, Antonie, *Tradiție și Libertate în spiritualitatea ortodoxă*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2004.

145. Popescu, Dumitru, *Iisus Hristos Pantocrator*, E.I.B.M.B.O.R, București, 2005.

146. Popescu-Neveanu, Paul, (Coord.), *Omul, fiinţă supremă,* Ed. Militară, Bucureşti, 1989.

147. Popovici, Iustin, *Biserica Ortodoxă şi ecumenismul*, Mănăstirea Sfinţii Arhangheli „Petru Vodă", 2002.

148. Preda, Marin, *Politica Socială Românească, între sărăcie și globalizare*, Ed. Polirom, Iași, 2002.

149. Liga Pro Europa, *Educația religioasă în școlile publice*, Ed. Liga Pro Europa, Târgu-Mureș, 2007.

150. Quack, Johannes,Schuh, Cora, (Editors), *Religious Indifference. New perspectives from studies on secularization and non-religion*, Ed. Springer, Zurich, 2017.

151. Ramonet, Ignacio, *Tirania comunicării*, Ed. Doina, București, 2000.

152. Rădulescu-Motru, C., *Personalism energetic și alte scrieri*, Ed. Eminescu, București, 1984.

153. Radulescu, Sorin M. *Devianţă, criminalitate şi patologie socială*, Ed. Lutnina Lex, Bucureşti, 1999.

154. Remond, Rene, *Religie și Societate în Europa,* Ed. Polirom, Iași, 2003.

155. Robinson,Thomas Arthur, *Who Were the First Christians*? *Dismantling the Urban Thesis*, Oxford University Press, New York, 2017.

156. Rocher, Guy, *Introduction à la Sociologie Générale,* III: *Le changement social,* Éd. Le Seuil, Paris, 1968.

157. Rusu, Horaţiu, *Schimbare socială şi identitate socioculturală*, Ed. Institutul European, Iaşi, 2008.

158. Sandu, Dumitru, *Lumile sociale ale migrației românești în străinătate*, Ed. Polirom, Iași, 2010.

159. Sandu, Dumitru, *Sociologia Tranziției*, Ed. Staff, București, 1996.

160. Sandu, Dumitru, *Spaţiul social al tranziţiei*, Ed. Polirom, Iași, 1999.

161. Sandu, Dumitru (Coord.), *Viața socială în România urbană*, Ed. Polirom, 2006.

162. Șchiopu, Ursula, Verza, Emil, *Psihologia vârstelor*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1981.

163. Seceleanu, Andra, Rus, Mihaela, *Societate și comunicare*, Ed. Fundației Andrei Șaguna, Constanța, 2005.

164. Sf. Chiril al Alexandriei, *Închinare în Duh și în Adevăr*, Cartea IX, E.I.B.M.B.O.R., București, 1991.

165. Smith, Anthony, *Social change*: *Social Theory and Historical Processes*. Ed. Longman, New York, 1977.

166. Șora, Mihai, *Despre dialogul interior*, Ed. Humanitas, București, 2006.

167. Sorokin, Pitirim, *Social and Cultural Dynamics*, Porter Sargent Publisher, Boston, 1957.

168. Stăniloae, Dumitru, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Craiova, 1995.

169. Stăniloae, Dumitru, *Dogmatica Ortodoxă*, Vol. I-III, E.I.B.M.B.O.R, București, 2003.

170. Stăniloae, Dumitru, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, E.I.B.M.B.O.R, București, 1993.

171. Stăniloae, Dumitru, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1993.

172. Steinhardt, Nicolae, *Primejdia Mărturisirii*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1998.

173. Taylor, Charles, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1991.

174. Thiemann, Ronald F., *Religion in Public Life. A dilema for democracy,* Georgetown University Press,Washington, 1996.

175. Tia, Teofil, *Descreștinarea – o „apocalipsă" a culturii*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2009.

176. Tia, Teofil, *Reîncreștinarea Europei*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2003.

177. Timidiadis, Emilianos, *Preot, Parohie, Înnoire*, Ed. Sophia, București, 2001.

178. Toffler, Alvin, *Al treilea val,* Ed. Antet, București, 1993.

179. Toynbee, Arnold, *Idei contemporane. Orașele în mișcare*. Ed. Politică, București, 1979.

180. Țugui, Rodica, Țigmeanu, Daniela, *Asistența socială în Biserică. Evaluări și cercetări în cadrul programelor sociale ale Bisericii Ortodoxe Române,* Ed. Doxologia, Iași, 2010.

181. Ungureanu, Ion, *Paradigme ale cunoașterii societății*, Ed. Humanitas, București, 1990.

182. Vattimo, Gianni, *Sfârşitul modernităţii*, Ed. Pontica, Constanţa, 1993.

183. Vedinaş, Traian, *Introducere în sociologia rurală*, Ed. Polirom, Iași, 2001.

184. Vianu, Tudor, *Filosofia culturii şi teoria valorilor,* Bucureşti, Ed. Nemira, 1998.

185. Vizitiu, Mihai, *Filantropia Divină și Filantropia Bisericii după Noul Testament*, Ed. Trinitas, Iași, 2002.

186. Vlachos, Hierotheos, *Secularismul. Un cal troian în Biserică*, Ed. Egumenița, Galați, 2004.

187. Valadier, Paul, *L'Eglise en procès: catholicisme et société moderne*, Ed. Flammarion, Paris, 1989.

188. Vlăsceanu, Lazăr, *Sociologie și Modernitate. Tranziții spre modernitatea reflexivă*, Ed. Polirom, Iași, 2007.

189. Vlăsceanu, Lazăr, *Politică și dezvoltare. România încotro?*, Ed. Trei, București, 2001.

190. Voicu, Mălina, *România Religioasă,* Ed. Institutului European, Iaşi, 2007.

191. Voinea, Maria, *Familia Contemporană. Mica enciclopedie*, Ed. Focus, București, 2005.

192. Wach, Joachim, *Sociologia religiei*, Ed. Polirom, Iași, 1997.

193. Weber, Max, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, Ed. Humanitas, București, 2007.

194. Wilson, Bryan, *Religia din perspectivă sociologică*, Ed. Trei, București, 2000.

195. Whorf, Benjamin, *Language, thought, and reality*: *selected writings*. Technology Press of Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, 1956.

196. Yannaras, Christos, *Adevărul și unitatea Bisericii*, Ed. Sofia, București, 2009.

197. Yannoulatos, Anastasios, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, Ed. Bizantină, București, 2003.

198. Zamfir, Cătălin, *O analiză critică a tranziţiei*, Ed. Polirom, Iaşi, 2004.

199. Zani, Bruno, Palmonari, Augusto, *Manual de psihologia comunității*, Ed. Polirom, Iași, 2003.

200. Zizioulas, Ioannis, *Ființa Eclesială*, Ed. Bizantină, București, 2007.

Studii şi articole

201. ****Ședința extraordinară a Sfântului Sinod al B.O.R. din 3-4 ianuarie 1990*, în rev. B.O.R., nr. CVIII, 11-12.

202. Amerio, Piero, *Evoluţia conceptului de comunitate în cultura occidentală*, în „Manualul de psihologia comunităţii", Bruno Zani şi Augosto Palmonari (Coord.), Ed. Polirom, Iaşi, 2003.

203. Anania, Bartolomeu, *Interviu* în rev. „Renașterea” nr. 1/2000.

204. Arăpașu, Teoctist, *De la Cruce la bucuria Învierii,* Scrisoare pastorală de Paști – 1997, în B.O.R., nr. CXV, 1-6.

205. Armași - Vartan, Ion, *Biserica Ortodoxă Română în diaspora. Scurt istoric și organizare actuală*, Teză de doctorat, susținută la Facultatea de Teologie Ortodoxă„Justinian Patriarhul” din București în data de 22 noiembrie 2011.

206. Bădescu, Ilie, *Satul ca sistem de coordonare a folosințelor și echilibrul lumii*, în Ilie, Bădescu, Ozana Cucu Oancea, Gheorghe Șișeștean (Coord.) „Tratat de sociologie rurală”, Ed. Mica Valahie, București, 2009.

207. Băbuş, Emanoil, *Ortodoxia naţiunilor în Europa Occidentală,* în vol. „Biserica Ortodoxă în Uniunea Europeană. Contribuţii necesare la securitatea şi stabilitatea europeană”, Ed. Universităţii din Bucureşti, 2006.

208. Baconsky, Teodor, *Pax vobiscum*, în rev. „Dilema veche” nr. 38 (1-7 oct. 2004).

209. Beciu, Camelia, *Diaspora şi experienţa transnaţională. Practici de mediatizare în presa românească,* „Revista Română de Sociologie”, serie nouă, anul XXIII, Bucureşti, 2012, nr. 1–2.

210. Berend, Ivan T., Bugaric, Bojan, *Unfinished Europe: Transition from Communism to Democracy in Central and Eastern Europe*, în „Journal of Contemporary History” 50 (4), Sage Publications, octombrie 2015.

211. Bulai, Alfred, *Schimbarea ca eșec asumat. Rețelele sociale de încredere și construcția instituțională*, în Vasile Boari, Natalia Vlas, Radu Murea (Coord.), „România după douăzeci de ani”, vol. I, Ed. Institutul European, 2010.

212. Bulzan, Carmen, *Schimbarea socială în colectivitățile rurale și efectele ei asupra mentalităților. O analiză de sociologie regională*, în Petru Iluț, Laura Nistor, Traian Rotariu (Coord.), „România socială. Drumul schimbării și al integrării europene”, vol. II. Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2005.

213. Cherkaoui, Mohamed, *Stratificarea*, în R. Boudon (Coord.), „Tratat de sociologie”, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997.

214. Chiran, Eugen, *Ethosul rural – un studiu al mentalităților rurale actuale*, în Ilie, Bădescu, Ozana Cucu Oancea, Gheorghe Șișeșten (Coord.) „Tratat de sociologie rurală”, Ed. Mica Valahie, București, 2009.

215. Clement, Olivier, *Creștinătate, secularizare și Europa,* în Ioan I. Ică jr, Germano Marani, (Coord.) „Gândirea socială a Bisericii”,Ed. Deisis, Sibiu, 2002.

216. Colotelo, Dumitru, *Lucrarea caritativă a Bisericii Ortodoxe Române, astăzi*, în „Biserica în Misiune. Patriarhia Română la ceas aniversar”, E.I.B.M.B.O.R, București, 2005.

217. Croitoru, Florin, *Pastoraţia individuală. Orientări generale*, în rev. „Altarul Reîntregirii”, Alba Iulia, an. X, nr. 1/2005.

218. Dan, Măria, *Paradigme ale tranziției*, în Petru Iluț, Laura Nistor, Traian Rotariu (Coord.), „România socială. Drumul schimbării și al integrării europene”, vol. II., Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2005.

219. Dănăcică, Daniela, *Caracteristici ale Migraţiei în România* în „Analele Universităţii *Constantin Brâncuşi*”, Târgu Jiu, Seria Economie, nr.2/2010.

220. Drăgan, Ioan, *Spectacularizarea politicului. Cazul telereformei*, în „Revista Română de Sociologie”, nr. 3-4,/1997.

221. Dragomir, V., *Valorile în practica asistenței sociale*, în „Revista de Asistență Socială”, nr. 1/2004.

222. Gillespie, C. Kevin, *Toward a Pastoral Theological Understanding of the Parish as a Place of Eucharistic Pilgrimage*, în „Journal of Pastoral Theology”, vol. 28, 2018.

223. Gordon, Vasile, *Religia în școală*, în „Studii Teologice”, an XLIX, 1997, nr. 1-2.

224. Horga, Irina, *Educația religioasă – o opțiune explicită a sistemelor de învățământ europene*, în Dorin Opriș (Coord.) „Educația religioasă în dialog cu societatea. Cercetări pedagogice, psihologice și istorice”, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2010.

225. Horga, Irina, *Educația religioasă în școală – abordări și tendințe europene* în „Învățământul religios și teologic în România”, Ed. Techno Media, Sibiu, 2006.

226. Horga, Irina, *Educația religioasă în școala românească - rezultatele unei cercetări*, în Dorin Opriș (Coord.), „Coordonate ale cercetării pedagogice în domeniul educației religioase", Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2009.

227. Ică jr, Ioan I., *Globalizarea – mutații și provocări*, în Ioan I. Ică jr. și Germano Marani (Coord), „Gândirea socială a Bisericii. Fundamente, documente, analize, perspective", Ed. Deisis, Sibiu, 2002.

228. Iftimoaei, Ciprian, Baciu, Ionuţ Cristian, *Analiza Statistică a Migraţiei Externe după aderarea României la Uniunea Europeană*, în „Revista Română de Statistică. Supliment", nr. 12/2018.

229. Manolescu, Anca, *Libertatea totală a unui subiect (ne)limitat*, în rev. „Idei în dialog", anul V, nr. 6 – iunie 2009.

230. Marani, Germano, *Doctrina socială a Bisericii pentru Vest și Est*, în Ioan I. Ică jr și Germano Marani (Coord), „Gândirea socială a Bisericii. Fundamente, documente, analize, perspective" Ed, Deisis, Sibiu, 2002.

231. Nechita, Radu, *Șapte erori ale tranziției din România*, în Vasile Boari, Natalia Vlas, Radu Murea (Coord.), „România după douăzeci de ani", vol. II, Ed. Institutul European, Iași, 2010.

232. Niţulescu, Dana Cornelia, *Vecinătăţile de locuire urbană*, în „Sociologie Românească", vol II, Ed. Polirom, Iaşi, 2004.

233. Oancea, Ozana Cucu, *Satul și temerile sale*, în Petru Iluț, Laura Nistor, Traian Rotariu (Coord.), „România socială. Drumul schimbării și al integrării europene”, vol. I., Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2005.

234. Octavian, Nicu, *Învățământul teologic și religios la începutul mileniului III*, în rev. „B.O.R.”, CXX (2002), nr. 1-6.

235. Panaite, Ovidiu, *Arhiepiscopia Alba Iuliei,* în vol. „Autocefalie și responsabilitate”,București, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, 2010.

236. Panaite, Ovidiu, *Repere de axiologie intravalorică. De la psihologia carității publice la filantropia biblică. Modelul Asociației Filantropia Ortodoxă Alba Iulia,* în vol. Simpozionului Teologic Internațional „Familie, Filantropie și Etică socială. Parteneriatul Stat-Biserică în asistența Socială”, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2011.

237. Pasti, Vladimir, *Gradele de libertate ale postcomunismului*, în Vasile Boari, Natalia Vlas, Radu Murea (Coord.), „România după douăzeci de ani”, vol. II, Ed. Institutul European, 2010.

238. Paul, Adrian Gh., *Viziune ortodoxă asupra influenței mass –media în viața socială*, în Adrian Gh. Paul (Coord.), „Biserica și Mass-media: complementaritate sau adversitate?”, Ed. Universității de Nord, Baia Mare, 2008.

239. Pleșu, Andrei, *Slujitor credincios și înțelept*, în rev. „Dilema Veche”, nr. 392, (18-24 august), 2011.

240. Pleșu, Andrei, *Sensul vieții – punctaj pregătitor*, în rev. „Dilema veche”, an. VI, nr. 264, 6 martie 2009.

241. Preda, Marian, *Schimbările în sfera familiei și a generațiilor*, în Marin Preda (Coord.), „Riscuri și inechități sociale în România”, Ed. Polirom, Iași, 2009.

242. Preda, Radu, *Antena Bisericii. Presa bisericească între propovăduire și imagine,* în „Institutul Ludwing Boltzmann pentru Studiul problematicii religioase a integrării europene. Pentru o democrație a valorilor. Strategii de comunicare religioasă într-o societate pluralistă”, București, 2001.

243. Preda, Radu, *Ortodoxia şi dilemele dialogului cu lumea. Pastorala Patriarhului Ecumenic la Duminica Ortodoxiei (2010)*, în rev. „Tabor”, nr. 1, aprilie 2010.

244. Preda, Radu, *Scurtă privire asupra presei bisericești ortodoxe*, în rev. „Renașterea”, nr. 5/1994, p. 3.

245. Răducă, Vasile, *Parohia*, în Rev. „Ortodoxia”, nr. 3-4/1996.

246. Robbins, Thomas, Anthony, Dick, and Richardson, James, *Theory and Research on Today's „New Religions”* în „Sociological Analysis”, vol. 39, No. 2 / 1978, Oxford University Press.

247. Rughiniș, Cosima, *Religiozitate și scepticism religios,* în Dumitru Sandu (Coord.), „Viața socială în România urbană”, Ed. Polirom, Iași, 2006.

248. Sandu, Dumitru, *„Străinătatea” în mentalitățile urbane,* în Dumitru Sandu (Coord.) „Viața socială în România urbană”, Ed. Polirom, Iași, 2006.

249. Sandu, Dumitru, Alexandru, Monica, *Migrația și consecințele sale*, în Marin Preda (Coord.), „Riscuri și inechități sociale în România", Ed. Polirom, Iași, 2009.

250. Schifirneţ, Constantin, *Europenizarea societății românești și modernitatea tendențială în perioada postcomunistă*, în Vasile Boari, Natalia Vlas, Radu Murea (Coord.), „România după douăzeci de ani", vol. II, Ed. Institutul European, Iași, 2010.

251. Șerban, Monica, *Migrație*, în Lazăr Vlasceanu (Coord.), „Sociologie", Ed. Polirom, Iași, 2011.

252. Shafir, Michael, *Schimbarea simulată: rădăcini și efecte*, în Vasile Boari, Natalia Vlas, Radu Murea (Coord.), „România după douăzeci de ani", vol. II, Ed. Institutul European, Iași, 2010.

253. Șișteșean, Gheorghe, *Criza lumii țărănești și inventarea neoruralității. Câteva observații privind evoluția rurarului francez*, în Ilie Bădescu, Ozana Cucu Oancea, Gheorghe Șișeșten (Coord.) „Tratat de sociologie rurală", Ed. Mica Valahie, București, 2009.

254. Someşanul, Vasile, *Diaconia în Biserica Ortodoxă Română*, în „Rev. Renaşterea", Decembrie 1998.

255. Stanciu, Mariana, *Costurile sociale ale tranziției din anii '90 în țările europene și CSI*, în rev. „Calitatea Vieții", anul 11, nr. 1-4/2000.

256. Stăniloae, Dumitru, *Autoritatea Bisericii*, în rev. „Studii Teologice”, nr. 3-4 (martie – aprilie 1964).

257. Stăniloae, Dumitru, *O direcţie nouă de activitate bisericească: asistenta socială,* în rev. „Glasul Bisericii”, nr. 9, 1948.

258. Stăniloae, Dumitru, *Sinteză ecclesiologică,* în rev. „Studii Teologice”, VII, nr. 5-6, 1955.

259. Stăvărache, Florenţa, *Reprezentări ale schimbării sociale în mentalitatea ruralilor*, în Petru Iluţ, Laura Nistor, Traian Rotariu (Coord.), „România socială. Drumul schimbării și al integrării europene”, vol. I., Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2005.

260. Ștefoi, Elena, *Biserica Ortodoxă Română după comunism. Imagine, practici, opțiuni,* în Bogdan Tătaru Cazaban (Coord.), „Pentru un creștinism al noii Europe”, Ed. Humanitas, București, 2007.

261. Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *De la Cruce la bucuria Învierii,* Scrisoare pastorală de Paști – 1997, în rev. „B.O.R.”, nr. CXV, 1-6.

262. Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Pastorală la Sărbătoarea Învierii Domnului din anul 1995*, în rev. „B.O.R.”, an, XCIII, nr. 1-6/1995.

263. Timiș, Vasile, *Misiunea și consilierea, realități și șanse în educația religioasă din școala românească*, în Dorin Opriș și Monica Opriș (Coord.), „Religia și școala. Cercetări pedagogice, studii, analize”, Ed. Didactică și Pedagogică R.A., București, 2011.

264. Toth, Alexandru, *Percepția spațiului urban și teama de infracțiuni*, în Dumitru Sandu (Coord.), „Viața socială în România urbană”, Ed. Polirom, 2006.

265. Valade, Bernard, *Schimbarea socială,* în Raymond Boudon (Coord.), *Tratat de sociologie,* Ed. Humanitas, București, 1997.

266. Voicu, Mălina, *Valori și comportamente religioase în spațiul urban românesc: o abordare longitudinală*, în Dumitru Sandu (Coord.) „Viața socială în România urbană”, Ed. Polirom, Iași, 2006.

267. Voicu, Bogdan, Voicu, Mălina, (Coord.), *Încrederea instituțională – victimă a tranziției postcomuniste*în „Valori ale românilor 1993 – 2006”, Ed. Institutul European, 2007.

268. Voicu, Mălina, *Religie*, în Lazăr Vlăsceanu (Coord.), „Sociologie”, Ed. Polirom, Iași, 2011.

269. Weichold, Karina, Barber,Bonnie L., *Introduction to Social Change and Human Development*, în „International Society for the Study of Behavioural Development”, Nr. 1 / 2009.

270. Zamfir,Elena, *Asistența socială față în față cu societatea riscurilor, din perspectiva politicilor sociale europene,* în „Rev. Calitatea vieții”, XXIII, nr. 2, 2012.

271. Zolfagharian, Mohammadreza, Walrave, Bob, Raven, Rob, Georges, A., Romme, L., *Studying transitions: Past, present, and future*, în „Research Policy”, Vol. 48, nov. 2019.

Situri:

272. http://www.archeus.ro/lingvistica/CautareWebster?query=value&lang=en

273. http://www.asecib.ase.ro/mps/Analiza_retelelor_sociale.pdf

274. http://www.basilica.ro/stiri/cuvantul_pf_parinte_daniel_la_intronizarea_sa_ca_patriarh_al_bisericii_ortodoxe_

275. https://basilica.ro/resedinta-patriarhala-patriarhul-daniel-a-prezidat-sedinta-anuala-a-consiliului-national-bisericesc/

276. https://issbd.org/resources/files/May2009_Bulletin_Online.pdf

277. https://basilica.ro/centrul-de-presa-basilica-misiune-pentru-cultivarea-unitatii-de-credinta-si-de-neam-a-romanilor/

278. https://www.comunicatii.gov.ro/agenda-digitala-pentru-romania-2020

279. http://ctcresearch.ro/files/Download/CURS%20DE%20misiologie%208%20SUPLIMENT.2013.pdf

280. https://www.culturadata.ro/wp-content/uploads/2019/10/Barometrul-de-consum-cultural-2018-web.pdf

281. https://www.economica.net/diaspora-romaneasca-este-a-cincea-cea-mai-mare-din-lume-raport-ocde_171488.html

282. https://www.inscop.ro/22-martie-2019-topul-increderii-in-institutii-interne-si-internationale/

283. https://insse.ro/cms/sites/default/files/field/publicatii/accesul_populatiei_la_tehnologia_informatiei_si_comunicatiilor_romania_2018.pdf

284. https://internetarchive.org/details/SocietyAnIntroductoryAnalysis1959R.M.Maciver/page/n603/mode/2up

285. https://issuu.com/incfculturadata/docs/1_a_barometrul_de_consum_cultural_2

286. http://patriarhia.ro/images/pdf/SocialFilantropic/REGULAMENT_ORGANIZARE_FUNCTIONARE.pdf

287. https://ec.europa.eu/commission/sites/beta-political/files/reflection-paper-globalisation_ro.pdf

288. https://www.eea.europa.eu/ro/pressroom/newsreleases/epansiunea-urbana-o-problema-ignorata-a-europei

289. Constantin, Ionuţ, *Preotul Paroh şi activitatea sa liturgică, misionarăşiadministrativ–bisericeascăîncontextulimplementării noului Statut pentru organizarea şi funcţionarea Bisericii Ortodoxe Române*. http://www.episcopiacaransebesului.ro/pagini/scriptorium.php?articol_id=562

290. http://www.hotnews.ro/stiri-esential-14228103-cate-scoli-inchis-romania-bilantul-ministrilor-aproape-1800-scoli-inchise-1500-comasate-2007-2011.htm

291. http://www.insse.ro/cms/files/statistici/comunicate/RPL/RPL%20_rezultate%20definitive_r.pdf

292. http://legislatie.resurse-pentru-democratie.org/drepturi_onu.php

293. http://www.manafu.ro/2011/06/a-doua-editie-a-studiului-despre-retelele-sociale-in-romania/

294. http://www.mprp.gov.ro/web/wp-content/uploads/2019/07/Raport-IULIE-2019_site.pdf

295. http://www.patriarhia.ro/ro/opera_social_filantropica/biroul_pentru_asistenta_social_filantropica.html

296. https://www.pewresearch.org/interactives/how-religious-is-your-country/

297. https://www.pewforum.org/2018/10/29/eastern-and-western-europeans-differ-on-importance-of-religion-views-of-minorities-and-key-social-issues/

298. http://www.psih.uaic.ro/~tconstantin/html/43%20Diagnoza%20si%20schimbare.

299. http://www.oikoumene.org/en/about-us

300. http://www.recensamantromania.ro/rezultate-2/

301. http://www.romania-actualitati.ro/comunismul_o_idee_buna_dar_prost_aplicata-22817

302. http://www.teologia-sociala.ro/index.php/ro/biblioteca-tso/studii-articole/191-ascor-ul-a-fost-imediat-dupa-1989-singura-forma-de-dialog-intre-biserica-si-spatiul-public-interviu-

303. http://www.ziarullumina.ro/articole;1512;1;52145;0;

304. https://vestitorulortodoxiei.ro/articol/centrul-de-presa-basilica-10-ani-de-misiune-mediatica/

305. https://worldvision.ro/2017/04/01/world-vision-romania-lanseaza-raportul-bunastarea-copilului-din-mediul-rural-2016/

306. https://worldvision.ro/2019/09/09/5-solutii-pentru-salvarea-sistemului-de-invatamant-in-mediul-rural/

ISBN: 978-606-37-1116-9